Memoria de la revolución

Edgar Straehle

Documenta
Universitaria

CWB
Càtedra Walter Benjamin,
Memòria i Exili

Memoria de la revolución

Publicacions de la Càtedra Walter Benjamin
Assaig, 4

Obra premiada, el mes d'octubre de 2019, amb el Premi Internacional Memorial Walter Benjamin en la modalitat «Reconeixement a un treball assagístic inèdit».

El *Premi Internacional Memorial Walter Benjamin. Reconeixement a un treball assagístic inèdit*, convocat biennalment pel Consorci del MUME amb el patrocini de la Diputació de Girona, té com a base i font d'inspiració el concepte de transversalitat, tan present en l'obra de Walter Benjamin.

Atès que el filòsof berlinès va destacar per un renovador i suggeridor conreu de l'assaig, el premi, a més de tenir una finalitat commemorativa, es proposa també com una línia de suport a un gènere fonamental per entendre el nostre passat recent i la nostra contemporaneïtat.

Partint de l'ample ventall d'interessos del mateix Walter Benjamin, el premi es planteja com una plataforma de reconeixement a la tasca teòrica que desenvolupen professionals vinculats a l'àmbit de l'arquitectura, de l'urbanisme, de les humanitats, dels estudis culturals, dels estudis visuals i de les ciències socials, sempre amb el rerefons de la història i la memòria del segle xx.

Segons les bases de la IV edició del Premi Internacional Walter Benjamin, la composició del Jurat va ser la següent:

Presidència

Sònia Martínez Juli (Presidenta del consorci del MUME)

Vocals

Francesc Abad (Artista visual), Xavier Antich (UdG), Jordi Llovet (UPF), Pilar Parcerisas (comissària d'exposicions, crític d'art i membre del CONCA), Àngel Quintana (UdG), Erdmut Wizisla (Arxiu Walter Benjamin, Berlin), Jörg Zimmer (UdG, Càtedra Walter Benjamin, Memòria i Exili)

Coordinació i secretariat

Alfons Quera (director del MUME)

Maximiliano Fuentes (director de la Càtedra Walter Benjamin, Memòria i Exili, UdG)

Premi convocat pel Consorci del Museu Memorial de l'Exili, amb el patrocini de la Diputació de Girona.

CONSORCI DEL MUSEU MEMORIAL DE L'EXILI

MUME Museu Memorial de l'Exili

Generalitat de Catalunya · Ajuntament de La Jonquera · Consell Comarcal de l'Alt Empordà · Universitat de Girona · Diputació de Girona

MEMORIA DE LA REVOLUCIÓN

Edgar Straehle

Documenta Universitaria

Datos CIP recomendados por la biblioteca de la UdG

CIP 141.82 STR
Straehle, Edgar, autor
Memoria de la revolución / Edgar Straehle. -- Girona : Càtedra Walter Benjamin de la UdG : Documenta Universitaria, 2020. -- 190 pàgines ; 23,5 cm. – (Publicacions de la Càtedra Walter Benjamin. Assaig ; 4)
ISBN 978-84-9984-534-0

I. Càtedra Walter Benjamin, entitat editora 1. Revolucions – Filosofia
2. Memòria (Filosofia) 3. Acció (Filosofia) 4. Tradició (Filosofia)

CIP 141.82 STR

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; +34 91 702 19 70 / +34 93 272 04 47).

Corrección del original: Redactum

© del texto: Edgar Straehle

© de la edición: Càtedra Walter Benjamin de la UdG
© de la edición: Documenta Universitaria

ISBN: 978-84-9984-534-0
Depósito Legal: GI-824-2020

Impreso en Catalunya
Girona, 2020

A mi madre

ÍNDICE

Introducción
La tradición revolucionaria, un oxímoron 13

Capítulo I
Entre la tradición y la memoria 29
Crisis de la tradición, auge de la memoria 30
El paradójico retorno contemporáneo de la memoria 37

Capítulo II
Enterrar o desenterrar a los muertos 49
Marx contra la tradición revolucionaria 49
Harold Rosenberg, una réplica a Marx 53
Walter Benjamin y el salto de tigre al pasado 56
Engels, Bloch y los campesinos de Alemania 64
La incógnita de Marx 74

Capítulo III
Releer la tradición, repensar la revolución 77
Releer la tradición en una clave revolucionaria 77
La traición de la tradición 85
Releer la revolución desde la tradición 91

Capítulo IV
Hannah Arendt y la Revolución americana 107
Repensar la relación entre teoría y acción 117

Capítulo V
1871, 1917, 1968 125
La Comuna y sus vidas posteriores 126
La Revolución rusa frente a la Comuna 131
Mayo del 68, Lefebvre y la ***nueva comuna*** de París 138

Capítulo VI
Los espacios de la tradición 145
Christine de Pizan y la ciudadela de la tradición 146
Del espacio al tiempo de la ciudad 152

Capítulo VII
La herencia como problema y desafío 161
La herencia como tarea 164
Apropiaciones revolucionarias de la revolución 167

Epílogo 179

Agradecimientos 187

Introducción

La tradición revolucionaria, un oxímoron

Hay que evidenciar la conexión del sentimiento del nuevo comienzo con la tradición.

Walter Benjamin. *Fragmento Ms 449*.

Sería vano apartarse del pasado y no pensar más que en el futuro. Es una ilusión peligrosa incluso creer que hay en ello una posibilidad. La oposición entre pasado y futuro es absurda [...]. El amor por el pasado nada tiene que ver con una orientación política reaccionaria. La revolución, como cualquier actividad humana, toma todo su vigor de una tradición.

Simone Weil. *Echar raíces*.

Que los residuos de una revolución fracasada se tiren a la basura, no quiere decir sin embargo que esta haya sido olvidada. Algo de nosotros queda ahí, algo que no podernos eliminar tan fácilmente. El acontecimiento resulta indisociable de opciones a las cuales ha dado *lugar*.

Michel de Certeau. *La toma de la palabra.*

La revolución no tiene tiempo que perder, la revolución sigue avanzando hacia sus grandes metas aún por encima de las tumbas abiertas, por encima de las «victorias» y de las «derrotas». La primera tarea de los combatientes por el socialismo internacional es seguir

> con lucidez sus líneas de fuerza, sus caminos [...]. La revolución, mañana ya «se elevará de nuevo con estruendo hacia lo alto» y proclamará, para terror vuestro, entre sonido de trompetas: *¡Fui, soy y seré!*
>
> Rosa Luxemburg. *El orden reina en Berlín*.

A veces se olvida que toda revolución tiene y cultiva una memoria. Más aún, que se suele integrar dentro de una tradición y se la invoca de diferentes maneras. Las revoluciones irrumpen, sacuden y transforman el presente, apuntan hacia el advenimiento de un nuevo futuro, pero también se vinculan y ligan de algún modo con un pasado que en no pocas ocasiones pasa a ser redefinido o cuya relación es repensada tanto a nivel teórico como práctico. Las revoluciones, en suma, se dan asimismo en, desde y con el pasado.

Por un lado, las revoluciones se cimientan sobre la memoria de las injusticias pasadas y no tan pasadas, sobre el recuerdo de los agravios y los crímenes padecidos, sobre la revancha y el castigo de las opresiones anteriores. La lucha en favor de la justicia y por un mundo mejor se nutre sin cesar del triste y ominoso recuerdo de su rostro contrario. De una memoria negada por la hegemónica. En opinión de Walter Benjamin se podría hablar por ello de una suerte de acuerdo tácito entre las generaciones de los oprimidos, uno que reservaría a la del presente el papel de redimir a las anteriores. Además, las revoluciones se apoyan asimismo en la tradición y en la memoria de la insurgencia, en las luchas previas que ha habido para desafiar esa situación de injusticia y con las cuales tejen lazos de continuidad, filiación o afinidad. Luchar en el presente es, desde esta perspectiva, prolongar la tradición de las luchas pasadas.

Más aún, las revoluciones han apelado al pasado de otro modo, inspirándose en tradiciones anteriores, tradiciones que además no siempre tenían su origen en el mismo entorno geográfico que las reivindicaba. De ahí que la Revolución rusa, pese a que también recordara como héroes nacionales anteriores a Stenka Razin o Pugachov, o sublevaciones como la decembrista de 1825, quisiera dejarse iluminar por el fulgor que irradiaba de la Comuna de París e incluso, si bien con menos fuerza, de la Revolución francesa. Esta misma, y asimismo la americana, también reivindicaron a su manera y pese a los casi dos mil años de distancia, el actualizado recuerdo de la antigua Roma como una guía para el presente y para el porvenir. Por supuesto,

la rememoración de la antigua Grecia, fuese el antecedente ateniense o el espartano, no dejó de estar presente en ellas. Y no se debe olvidar que en la Revolución inglesa, como sucedió entre los *Levellers*, hallamos un gran número de referentes romanos. Las revoluciones, en conclusión, no han dejado de generar nuevas líneas de continuidad desde la discontinuidad, una compuesta por acontecimientos posiblemente remotos tanto en el tiempo como el espacio. De ahí que el pasado haya podido ser visto en no pocas ocasiones como una suerte de patrimonio tanto para el presente como para el futuro.[1]

A su vez, las experiencias del pasado han servido como campos de pruebas o espacios de aprendizaje privilegiados a la hora de orientar la política y de pensar la revolución. La historia, como veremos, ha sido un fértil terreno de debate y de reflexión política. Trotsky lo explicó en sus *Lecciones de octubre* (1924) con estas palabras:

> Sabemos con certeza que cualquier pueblo, cualquier clase y hasta cualquier partido aprende principalmente a través de su propia experiencia, pero esto no significa en modo alguno que la experiencia de los demás países, clases y partidos sea de poca monta. Sin el estudio de la gran Revolución francesa, de la revolución de 1848 y de la Comuna de París, jamás hubiéramos llevado a cabo la Revolución de Octubre, aun mediando la experiencia de 1905. En efecto, acometimos 1905 apoyándonos en las enseñanzas de las revoluciones anteriores y continuando su línea histórica, y todo el

1 Un buen ejemplo de esto es el del anarquista Piotr Kropotkin, quien en la obra que dedicó a estudiar la Revolución francesa escribió: «Lo positivo y cierto es que, sea cual fuere la nación que entre hoy en la vía de las revoluciones, heredará lo que nuestros abuelos hicieron en Francia. La sangre que derramaron, la derramaron por la humanidad. Las penalidades que sufrieron, las dedicaron a la humanidad entera. Sus luchas, sus ideas, sus controversias constituyen el patrimonio de la humanidad. Todo esto ha producido sus frutos y producirá otros aún más bellos, abriendo a la humanidad amplios horizontes con las palabras "Libertad, Igualdad, Fraternidad", brillando como un faro hacia el cual nos dirigimos». Kropotkin, Piotr. *La Gran Revolución Francesa (1789-1793)*. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2015, p. 412.

período de reacción que le siguió se invirtió en el estudio de sus lecciones.[2]

Este es solo un ejemplo entre muchos de cómo la experiencia de la que se nutre el aprendizaje político puede ser directa o vicaria, una sostenida asimismo sobre hechos no vividos y conocidos indirectamente, sobre la base de testimonios orales o escritos. A decir verdad, la tradición revolucionaria no solo se alimenta del recuerdo de acontecimientos, movimientos o modelos políticos anteriores. Como se sabe, también se construye y reconstruye desde la obra teórica de diferentes autores, tales como Karl Marx, Mijaíl Bakunin, Piotr Kropotkin, Emma Goldman, Antonio Gramsci, Rosa Luxemburg, Frantz Fanon. Angela Davis o Simone de Beauvoir, por citar solo algunos ejemplos. Si nos remontamos más atrás en el tiempo, deberíamos nombrar a muchos otros: desde Rousseau, Montesquieu y Locke hasta la lejana figura de Licurgo, cuyo mitificado recuerdo estuvo muy presente en la Revolución francesa.

Lo que se revela con todo ello es que a menudo el acto de pensar, también cuando no se explicita, no es un pensar en solitario y de forma inmediata una cuestión en concreto sino un pensar-con y un pensar-desde; un pensar con y desde unos interlocutores, referentes o experiencias cuya mediación puede resultar de inestimable provecho para estimular, enriquecer y afinar las propias reflexiones; que sirve para pensar determinados temas desde unas referencias reales y asimismo para protegerse del exceso de abstracción y de desconexión con el mundo del que adolecen determinados acercamientos

2 Trotsky, Lev. *Lecciones de Octubre*. Barcelona: Ediciones Rojas, 1977, p. 4. Más tarde, en plena crisis de imagen de la herencia de Octubre en la Unión Soviética con motivo de las conocidas purgas de Stalin, Victor Serge escribió que «el estudio de la historia de la Revolución rusa, animada con espíritu crítico y voluntad de despejar con valentía para el socialismo las enseñanzas, cualesquiera que estas puedan ser, será en el próximo cuarto de siglo una de las condiciones esenciales de la recuperación del movimiento obrero» («Les écrits et les faits». *La révolution proletarienne*, n.º 258 (10 noviembre 1937), p. 16). En esta misma línea, en ocasión del centenario de la Revolución de 1917, un historiador como Neil Faulkner ha reivindicado todavía el legado de ese acontecimiento y ha escrito al final de la monografía que le ha dedicado que «la Revolución Rusa de 1917 nos ofrece un gran número de lecciones para enfrentarnos al mundo actual, abrumado por la crisis y generador de situaciones de explotación, opresión y violencia. Los bolcheviques tienen mucho que enseñarnos» (*La Revolución rusa: una historia del pueblo*. Barcelona: Pasado y Presente, 2017, p. 247).

teóricos.[3] Y esa referencia, por supuesto, puede ser tanto de carácter positivo como negativo, pues los contraejemplos son asimismo de una gran utilidad. De ahí, por ejemplo, que Friedrich Engels señalara que había compuesto su escrito *Los bakuninistas en acción*, el cual trataba sobre el levantamiento de 1873 en España, con la nada ambigua meta de retratar «un ejemplo insuperable de cómo no debe hacerse una revolución».[4] No se trata de nada extraño. El ideal ciceroniano de la *historia magistra vitae* ha estado muy presente en la historia de las revoluciones. Y también en la historia de los pensadores que a su vez han influido en ellas.[5]

Para este contexto quisiera recuperar el sentido original de la palabra *auctor*, la cual estaba emparentada con el verbo *augere*, que significaba «hacer crecer», «expandir», «promover» o «mejorar». Un *auctor* podía ser entendido como una figura de referencia en donde apoyarse para escuchar sus enseñanzas y comprender mejor una cuestión determinada. Lejos de ser necesariamente vista como una voz de autoridad con la connotación negativa que suele rodear hoy en día a esta palabra, el *auctor* puede ser reconsiderado como un intermediario cuya voz, debido al reconocimiento que se le brindaba, merecía ser escuchada, pero no forzosamente tenía que ser obedecida ni sumisamente acatada. Esta voz podría ser mejor descrita como una fuente de inspiración e interpelación.[6]

3 Además, es preciso recordar que la relación del presente con los acontecimientos o épocas del pasado también puede estar a su vez mediada, como sucedió con la lectura que los revolucionarios franceses hicieron de Esparta vía autores como Mably o la de los comunistas rusos de la Comuna de París vía Marx.

4 Engels, Friedrich. *Los bakuninistas en acción*. Moscú: Editorial Progreso, 1966, p. 22.

5 Al respecto, por ejemplo, se pueden recordar las famosas frases que Rousseau escribió en sus *Confesiones*: «Ocupado constantemente con Roma y Atenas, viviendo por así decir con sus grandes hombres, habiendo nacido yo mismo ciudadano de una república e hijo de un padre cuya pasión dominante era el amor a la patria, me entusiasmaba con este amor a ejemplo suyo; me creía un griego o un romano; me convertía en el personaje cuya vida estaba leyendo, y el relato de los gestos de firmeza y de intrepidez que me habían impresionado daba fuerza a mi voz y centelleo a mi palabra». Rousseau, Jean-Jacques. *Las confesiones*. Barcelona: Orbis, 1991, vol. I, p. 31. A lo largo de su obra hallamos otros textos semejantes. Para una introducción a este tema, véase *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité*, de Denise Leduc-Fayette.

6 Esta concepción del *auctor* la he desarrollado con mayor detalle en el artículo «La muerte del destinatario. Una reconsideración política del concepto de autor». *Escritura e imagen*, n.º 14 (2018), p. 197-211.

Eso explica que el ya mencionado Trotsky criticara el exceso de doctrinarismo y apuntara que era «menester no dirigir la política del proletariado según los esquemas escolásticos, sino siguiendo la corriente real de la lucha de clases».[7] Desde un principio, uno de los grandes peligros de la tradición revolucionaria ha sido el de caer en lo que podemos llamar el tradicionalismo revolucionario. En opinión del revolucionario ruso, por eso, la política del presente debía estudiar las construcciones teóricas y los acontecimientos anteriores, pero sin olvidar la singularidad de un presente que no cesa de generar sus propios problemas y desafíos. Bajo esta perspectiva, y no importa ahora si Trotsky y sus seguidores fueron coherentes con este ideal, se provee de una dimensión prospectiva al pasado y convierte a este en un objeto histórico complejo. A menudo, procede apuntarlo, en uno en exceso politizado y donde las interpretaciones históricas de las diferentes revoluciones incurren en un interesado presentismo. En tales casos, el recuerdo deviene más un mito que un reflejo auténtico de lo que aconteció. Como veremos, esta cuestión atraviesa de lleno la tradición revolucionaria y continuamente nos devuelve a la disputa entre la historia y la memoria, así como a la del uso y la del abuso del pasado.

Por otro lado, no se debe olvidar que muchos otros de los referentes invocados en la tradición revolucionaria no lo fueron sola o fundamentalmente en tanto que pensadores o teóricos. En muchas ocasiones, su reputación y su ascendencia se debieron más a una inspiradora ejemplaridad donde lo que se ponía en el centro era más bien su actitud y las respuestas que dieron en vida y materializaron en sus acciones personales. Lo discursivo y lo teórico persiste aquí de algún modo, pero deviene más sutil, en especial si este *ethos* no se acompaña de unas reflexiones que lo respalden, y se alimenta un espíritu de admiración o emulación. Pensemos en personajes históricos tan diferentes entre sí como Louise Michel, Buenaventura Durruti, Mahatma Gandhi, Rosa Parks, Martin Luther King o el *Che* Guevara. De otros, como Lenin, Mao o incluso Simón Bolívar, se podría decir que han sido en algún momento referentes tanto por sus acciones como por sus escritos. Y, por qué no decirlo, no se deben olvidar figuras más propias de la religión, pero no por ello ajenas a la tradición revolucionaria, como el mismo Jesús. En la Revolución francesa, incluso se llegó apelar de forma genérica al ejemplo de «los romanos».

7 Trotsky, Lev. *Lecciones de Octubre*. Barcelona: Ediciones Rojas, 1977, p. 16.

La importancia práctica y/o revolucionaria de estos referentes conecta con el *ethos* de la ejemplaridad. Aún poco estudiado filosóficamente y apenas iniciado por pensadores como Javier Gomá, sobre todo en su libro *Imitación y experiencia*, no por ello ha dejado de irradiar este *ethos* una influencia efectiva en la vida cotidiana de las personas. En el siglo XVIII Edmund Burke todavía señaló que el ejemplo era el único argumento efectivo en la vida civil,[8] mientras que Lord Bolingbroke, en sus *Letters on the Study and Use of History* (1742), sostuvo que la historia es la filosofía enseñada desde el ejemplo.[9] La crítica a lo que se llamaría falacia naturalista, desarrollada en esa misma centuria por David Hume, condujo al progresivo desprecio de esta perspectiva ética en el campo de la filosofía, pero no por ello desapareció su importancia en la vida real e incluso, y no siempre de manera explícita, en la filosofía (recordemos casos como Max Scheler o José Ortega y Gasset). Una muestra reciente la suministra la obra *Insumisos* (2015) de Tzvetan Todorov, donde este pensador reúne a varios personajes históricos cuyo denominador común fue su resistencia a la coacción y a la violencia. En su libro sostiene la convicción, en sintonía con el sentido que le doy al *auctor*, de que «no podemos aplicar automáticamente una lección del pasado a las luchas presentes, pero la confrontación con el pasado fortalece la reflexión sobre el presente».[10]

El problema radica en que, desdeñada como más propia del campo conservador, esta perspectiva ética ha sido con frecuencia desatendida en el pensamiento de izquierdas, y eso pese a que también ha estado plenamente presente entre los revolucionarios, en especial entre los anarquistas. Algunos como Piotr Kropotkin, Errico Malatesta, Carlo Caffiero o Ricardo Mella subrayaron explícitamente su importancia para el triunfo de la revolución. En opinión del anarquista español, «el ejemplo es más poderoso que la preceptiva. Siempre los hechos son más contundentes que las predicaciones, más eficaces que las palabras».[11] Para los anarquistas italianos citados,

8 Citado por Gomá, Javier. *Ejemplaridad pública*. Madrid: Taurus, 2009, p. 341 y ss.

9 St John, Henry (Lord Bolingbroke). *Letters on the Study and Use of History*. Londres: T. Cadell, 1841, p. 191. Citado por Burke, Peter. «Exemplarity and Anti-exemplarity in early modern Europe». En: Lianeri, Alexandra (ed.). *The western Time of ancient History. Historiographical Encounters with the Greek and Roman Pasts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 54.

10 Todorov, Tzvetan. *Insumisos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016, p. 15.

11 Mella, Ricardo. *Ideario*. Toulouse: CNT, 1975, p. 179-180.

además, se trataba de una forma de actuación más honesta, que a ojos de la gente no se quedaba en el terreno de las meras palabras. La revolución no solo se debía defender con discursos y parlamentos, sino que debía ser integrada y encarnada en la vida de uno mismo. Por decirlo en los términos que emplea Michel Foucault en *El coraje de la verdad* a la hora de analizar a los cínicos, lo que se ponía en juego se aproximaría más a una tradicionalidad de la existencia que a una de la doctrina.

La cuestión de la ejemplaridad entroncaba con la idea inicial de la llamada «propaganda por los hechos», luego desacreditada al ser asociada al terrorismo, por la que se defendía que las acciones tenían un mayor impacto en las personas que las meras ideas. Por tanto, con ello se declaraba no solo la inescindibilidad de la teoría y la praxis sino asimismo la prioridad de la segunda sobre la primera. En un sentido semejante, en su *Carta a un francés sobre la situación actual*, Bakunin ya había apuntado que

> […] ahora debemos embarcarnos todos juntos en el océano revolucionario y desde aquí en adelante debemos propagar nuestros principios, no ya con palabras, *sino con hechos, porque esa es la más popular, la más potente y la más irresistible de las propagandas.* Callemos algunas veces nuestros principios cuando la política, es decir, nuestra impotencia momentánea ante una gran potencia contraria, lo exija; *pero seamos siempre despiadadamente consecuentes en los hechos.* La salvación de la revolución está en eso.[12]

A nivel práctico, de hecho, las mismas revoluciones también se presentaron de algún modo como modelos a seguir desde los que impulsar su contagio por otras ciudades, regiones e incluso países, razón por la que ha habido no pocos historiadores que han sostenido que no deben ser estudiadas en una clave nacional sino transnacional. Además, lo que también proporcionaban estos ejemplos frente a las formulaciones abstractas era lo que podríamos llamar una sensación o aura de realidad, la de que lo reivindicado es y ha

12 Bakunin, Mijaíl. *Obras completas*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1977, vol. I, p. 121. Todavía en 1895, el anarquista pacifista Gustav Landauer escribirá: «Esto es la propaganda de los hechos tal y como yo la entiendo; todo lo otro es pasión, desesperación o una gran sinrazón. No se trata de matar seres humanos, sino, al contrario, del renacimiento del espíritu humano, de la regeneración del espíritu humano y de la energía productiva de las grandes comunidades». Landauer, Gustav. «Der anarchismus in Deutschland». *Die Zukunft*, n.º 10 (5 enero 1895).

sido posible, ha sido y sigue siendo admirable, por no hablar de los diversos y muy importantes vínculos afectivos que se generan con los correspondientes referentes concretos.

Al mismo tiempo, con ello se evidenciaba que la tradición revolucionaria no debe ser imaginada como un *continuum* que va transitando una por una a través de las diferentes etapas del pasado, sino sobre todo como un compuesto lleno de saltos y formado por una serie de memorables episodios distintos, posiblemente muy alejados entre sí tanto en el tiempo como en el espacio, cuya filiación es reivindicada y construida desde el presente. De hecho, según Walter Benjamin, y frente a la imagen clásica con la que se le identifica, el *discontinuum* sería precisamente el basamento de la genuina tradición.[13] Una buena muestra de ello, una en la que se anudan pasado, presente y futuro, fue la famosa sentencia de Saint Just de que «el mundo está vacío desde los romanos, pero su recuerdo todavía lo llena y profetiza su libertad».[14]

Regresemos al principio. Decíamos que ha habido tanta fijación por el presente y futuro de la revolución que a menudo se han olvidado los diferentes rostros así como la importancia de este componente retrospectivo. A decir verdad, se trata de una reacción lógica. Habitualmente se ha relacionado la tradición con los movimientos nacionalistas, con los conservadores y también con los fascistas, como si fuera un patrimonio exclusivamente suyo. Sin ir más lejos, son plenamente conocidos los usos del pasado que se hicieron en la Alemania de Hitler o también en la Italia de Mussolini.

Por ello, la revolución ha preferido ser reivindicada (y condenada y vituperada por sus enemigos) por su carácter transformador o rupturista: por ser un acontecimiento que quiebra radicalmente con lo anterior, donde la atención prestada a la novedad y la discontinuidad ha ensombrecido los menos atractivos y menos llamativos momentos de continuidad. En cambio, cuando se habla en términos de «revolución conservadora», este costado se remarca con el fin de presentarla como una pseudorrevolución o contrarrevolución. La continuidad aparece entonces como un rasgo que

13 Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso: fragmentos sobre historia*. Santiago de Chile: LOM ediciones, 2009, p. 71.

14 Saint Just, Louis A. L. de. *Discursos. Dialéctica de la Ilustración*. Barcelona: Taber, 1970, p. 236.

hace palidecer el fenómeno revolucionario e incluso como un baldón o una mancha. Una revolución auténtica, se afirma o desliza *sotto voce*, se definiría por lo contrario. De ahí que se haya tendido a considerar que la tradición y lo tradicional fueran ajenos a ella y, de paso, que este fenómeno, la tradición revolucionaria, no fuera más que una *contradictio in adjecto*.

Este ensayo tiene la intención de paliar esta carencia y de reintroducir esta cuestión, una cuestión que, aunque poco tematizada a nivel explícito, no deja de estar vivamente presente tanto en las distintas revoluciones como en no pocos de los autores que la han pensado. Entre esos pensadores, cabe destacar ante todo las reflexiones aportadas por Walter Benjamin y Hannah Arendt, pero también las de Ernst Bloch, Françoise Collin, Henri Lefebvre o, más recientemente, Enzo Traverso. Ellos y ellas serán los principales interlocutores de esta obra, tanto a nivel explícito como también implícito, pues como sucede con esos autores, también en este texto se reflexionará desde la historia o, más en concreto, desde la memoria de esta.

Por otro lado, y con la salvedad de libros como *Hacia la estación de Finlandia* de Edmund Wilson, *Rebelión y melancolía* de Michael Löwy, *Melancolía de izquierda* de Enzo Traverso o parte de *El historiador y el movimiento social* de Georges Haupt, tampoco entre los historiadores hallamos numerosos y profundos estudios que estén dedicados a diseccionar la tradición revolucionaria. De ahí que esta obra, de un carácter más bien introductorio y panorámico, sea prácticamente una primera aproximación que se construye sobre retazos dispersos a lo largo del tiempo. Por el momento, además, todavía falta una monografía de referencia que aborde este tema desde una perspectiva general. A una escala más específica, ciertamente podemos hallar más ejemplos, como los estudios de Michèle Riot-Sarcey para el siglo XIX francés, de Patrick Hutton para los blanquistas, de Casey Harison para la herencia de la Comuna, de Dmitry Shlapentokh para la recepción de la Revolución francesa en la rusa e incluso de J. G. A. Pocock para la historia de la tradición republicana o de Toni Domènech para la tradición socialista desde la perspectiva de la fraternidad, pero a día de hoy sigue siendo un tema insuficientemente tratado.

En muchos de los análisis de las revoluciones, de hecho, el pasado se asoma ante todo bajo la forma de causas. Es decir, es invocado más bien desde aquello que ha generado y aparece, por tanto, como algo en cierto sentido muerto y no presente. Lo que se quiere destacar en este escrito es una dimensión distinta.

No tanto lo que podríamos llamar un «pasado pasado» sino un «pasado presente». Esto es, la pervivencia y presencia del pasado en el presente de las revoluciones; cómo la (disputada) memoria de ese pasado ha tenido una gran relevancia para los actores de la revolución; cómo la tradición aparece como una especie de prolongada causa viva, un vehículo de inspiración, movilización y legitimación, o también de debate y controversia. Para ello, lo que importa es cómo ese pasado fue recordado de forma diferente, en ocasiones por los mismos actores según variaba el contexto, y por ello cómo fue usado de manera alternativa en respuesta a los requerimientos de cada presente. De ahí que el objeto de este escrito sea un estudio introductorio de lo que podríamos denominar la pragmática de la tradición revolucionaria. Y para ello, además, conviene no olvidar que esta tradición no solo debe ser entendida, y quizá tampoco principalmente, desde una perspectiva discursiva o ideológica, pues se cultiva y pervive en una multitud de campos distintos (entre otros, composiciones musicales, relatos, imágenes, insignias, prendas de vestir, banderas, eslóganes, monumentos, lugares de la memoria o conmemoraciones) que aportan un imaginario o universo simbólico alternativo.

Ahora bien, no por ello se quiere incurrir en este libro en un error contrario al denunciado: algo así como sobredimensionar el elemento conservador ni inferir que toda revolución, en el fondo, es algo así como conservadora o continuista. Para empezar, porque continuidad y continuismo no son lo mismo. Para seguir, porque las rupturas también se dan en el campo de la tradición, la cual no es siempre tan estable y permanente como pretende hacer ver. En fin, porque la revolución es el acontecimiento anómalo por antonomasia, uno que en cada caso se manifiesta de una manera sensiblemente diferente. Por eso, aquí haremos hincapié en la singularidad de cada uno de los ejemplos que serán citados y en que no se debe perseguir vanamente la pretensión de establecer unos patrones comunes a todos ellos. Entre otras cosas, porque lo que se ha entendido por tradición o la relación de cada época con esta ha ido variando sin cesar.

La hipótesis planteada en estas páginas es que toda revolución está atravesada de múltiples maneras por una dimensión de pasado. Más aún, que de algún modo el presente revolucionario se manifiesta como un tiempo incompleto y en cierto sentido indigente, uno no del todo autosuficiente ni autosubsistente que requiere la presencia de otros momentos y referencias anteriores (y desde luego también ulteriores, aunque en estos la huella del pasado no desaparece). Si bien es indudable que la revolución suele desafiar

a la tradición y presentarse como lo contrario o enemigo de lo tradicional, eso no implica que lo revolucionario se dé de una manera simultánea en todos los aspectos de la vida y de la sociedad. Quizá el problema consista en que no sea posible lograr una transformación tan vasta. O, por supuesto, en que en no pocos casos no se quiera.

Además, que la revolución se caracterice por su rupturismo no es incompatible con que pueda encuadrarse en una tradición alternativa, en ese fenómeno en buena medida paradójico que es la tradición revolucionaria.[15] Quizá por eso a menudo se ha preferido recurrir a otros términos, tales como «descendencia», «herencia» o «filiación». La cuestión reside en que con frecuencia, por no decir siempre, la repulsa o condena a la tradición enarbolada desde la revolución ha sido más contra una tradición específica, o algunos de sus rasgos, que contra la misma idea de tradición en sí, de modo que la hasta ese momento hegemónica pasa a ser reemplazada por otra diferente que legitima el nuevo orden. En estos casos se observa que en paralelo a las luchas por el poder se desarrollan otras en el campo de la memoria y la tradición. En otros casos, como veremos, la situación devino más compleja e interesante, pues la relación con la tradición pervivió a cambio de replantearse, transformarse o reinventarse en términos prácticos.

¿Qué ocurre con la tradición en el seno de las revoluciones o los movimientos revolucionarios? ¿Cómo se engarzan ambos sin que los segundos vean

15 Véase por ejemplo lo que escribe Kropotkin en la obra que compuso para explicar la Revolución francesa, y también para explorar la genealogía del anarquismo: «Ya hemos visto cómo la Idea comunista durante toda la Gran Revolución trabajó para salir a la luz, y también cómo, después de la caída de los girondinos, se hicieron muchos ensayos, algunos de ellos grandiosos, en esa dirección. El fourierismo desciende en línea recta de L'Ange, por una parte, y por otra de Chalier; Babeuf es hijo directo de las ideas que apasionaron a las masas populares en 1793. Babeuf, Buonarroti y Sylvain Maréchal no hicieron más que sintetizarlas algo o solamente exponerlas en forma literaria. Pero las sociedades secretas de Babeuf y de Buonarroti son el origen de las sociedades secretas de los "comunistas materialistas", en las que Blanqui y Barbès conspiraron bajo la monarquía burguesa de Luis Felipe. Después surgió La Internacional por filiación directa». Kropotkin, Piotr. *La Gran Revolución Francesa (1789-1793)*. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2015, p. 410-411. Más tarde escribiría en *La ciencia moderna y la anarquía*: «A través de toda la historia de nuestra civilización se han enfrentado dos tradiciones opuestas, dos tendencias: la romana *y* la popular; la tradición imperial y la federalista; la tradición autoritaria y la libertaria. Y estas dos tradiciones se encuentran de nuevo frente a frente en vísperas de la revolución social». Citado por Buber, Martin. *Caminos de utopía*. Ciudad de México: FCE, 1978, p. 57. Se trata de un fragmento que se añadió a la edición francesa de 1913 y que no se encuentra en la traducción del libro al castellano.

laminados su componente novedoso o disruptivo? ¿Y ciertamente se pueden combinar ambos de tal modo? ¿O más bien se produce un conflicto, a menudo no en el mejor sentido de la palabra, entre la revolución y la tradición, o tradiciones, en que se inscribe?

Eso son preguntas que recorreremos en este texto. Lo que quiero resaltar en primer lugar es que la tradición revolucionaria es desde un principio una cuestión problemática. En rigor, no tanto una contradicción como un oxímoron, una expresión paradójica en la que una palabra parece negar la otra. Ahora bien, que sea problemática no significa que sea menos real ni menos viva. Al revés, eso debería haber motivado una mayor atención que a su vez ayudaría a comprender el siempre extraño fenómeno revolucionario.

Por otro lado, que esta expresión sea problemática significa que los dos términos que la componen, la tradición y la revolución, se relacionan pero que no lo hacen de una manera sencilla, tampoco de una pacífica y armoniosa, sino una tensa, conflictiva y seguramente nunca resoluble del todo. Además, no se trata de un problema meramente teórico o filosófico sino uno de carácter práctico que a la hora de la verdad ha afectado al desarrollo mismo de las revoluciones. Recordemos para empezar la controvertida recuperación del Comité de Salud Pública, como una herencia envenenada de la Revolución francesa del siglo anterior, en el transcurso de la Comuna de París. El pintor y activista revolucionario Gustave Courbet ya fue consciente de ello en su momento y advirtió que con esta decisión se retrocedía del año 1871 a 1793.[16] Por su parte, el historiador coetáneo Edgar Quinet ya había denunciado el Terror jacobino y lo consideraba un remanente del despotismo pasado contra el cual decía luchar. «Por medio del Terror», escribió en el siglo XIX, «los hombres nuevos vuelven a ser súbitamente, sin saberlo, hombres antiguos».[17] El caso es que esto no solo no evitó el fracaso de ambas revoluciones, también condujo a su desprestigio y desautorización a ojos de mucha gente; y con ello no solo se comprometió el presente sino también la memoria para un futuro mejor. No por casualidad, y pese a que la menos conocida represión británica contra el alzamiento irlandés de 1798 probablemente no fue mucho menos cruenta, la cuestión

16 Rougerie, Jacques. *La Commune de 1871*. París: PUF, 1988, p. 75.

17 Citado por López, Vladimir. *La forma que arrastra el fondo. Historia, memoria y revolución en Francia* (tesis doctoral inédita defendida en 2013), p. 177.

del Terror ha estado siempre en el centro del debate de cómo valorar y recibir el legado de la Revolución francesa.

Ahora bien, además de que el presente revolucionario se apoya con frecuencia en el pasado para buscar una fuente de legitimidad o movilización, también, si bien ambos elementos van de la mano, este puede servir como un espacio de deslegitimación o desacreditación del enemigo. Del mismo modo que el poder vigente se apoya en una narración del pasado que autoriza sus medidas y lo legitima, desde el otro lado se promueve un relato alternativo de la historia que sirva para desprestigiarlo y justificar así su oposición y derrocamiento. Se cultiva de esta manera lo que llamamos una «tradición negativa», una narración que impugna y desautoriza el relato y la memoria de la tradición dominante, una que presenta esta como una ficción o engaño que oculta un reverso plagado de decepciones, crímenes e injusticias. Aquí no importa tanto la tradición que se defiende y en la que uno se adscribe como aquella que se desafía y cuestiona, una versión de la historia que además puede ser compartida por movimientos políticos muy diferentes y con los que sobre todo tiene en común el enemigo al cual se enfrentan. No se debe olvidar, y de ahí la importancia fáctica de esta tradición negativa, que con frecuencia el mayor elemento de cohesión y consenso ha venido dado desde fuera y no desde dentro.

De todo ello, concluyo que el presente no es un tiempo completamente huérfano de pasado. También el revolucionario se apoya de múltiples maneras en el pasado con el fin de labrar un nuevo futuro, evidenciando así el entrelazamiento que *de facto* se anuda y reanuda sin cesar entre los tres tiempos. Y eso es posible porque las revoluciones también tienen y cultivan una memoria, una memoria que entronca con lo ya sucedido pero también con el porvenir. Otra cosa es qué pasado, o mejor qué pasados, aparecen en escena y desde dónde y cómo se los reivindica. O también qué rol ejerce la tradición a nivel práctico. El problema, por supuesto, es que este rol no siempre es positivo. Por un lado, los contenidos de la propia tradición revolucionaria, si se toman literalmente o desde una actitud pasadista, pueden entorpecer nuestra relación con los desafíos del presente: de ahí que una de las misiones de las revoluciones sea replantearse qué relación tener con la tradición y, no menos importante, con qué tradiciones quiere tener relación. Por el otro lado, no pocas revoluciones temen ser demasiado «revolucionarias» y acaban por asumir parte de la tradición contraria.

Sin ir más lejos, recordemos al respecto cómo los derechos de las mujeres han sido sistemáticamente postergados, desdeñados o ninguneados en la mayoría de las revoluciones pasadas y cómo la cuestión del género ha sido a menudo entendida más en términos de continuidad que de discontinuidad respecto al régimen contra el cual se combatía. En la Revolución francesa, por ejemplo, fueron precisamente los jacobinos, y no una facción moderada, quienes tomaron la determinación de clausurar los clubes de mujeres y expulsarlas de la política. El texto que pronunció el diputado jacobino Jean-Pierre-André Amar en la defensa de ese cierre resulta muy ilustrativo:

> ¿Deben reunirse las mujeres en asociaciones políticas? [...] ¿Pueden las mujeres dedicarse a funciones tan útiles como áridas? Por supuesto, no, porque se verían en la obligación de descuidar quehaceres más importantes a los que la Naturaleza las ha destinado. Las funciones privadas a las cuales están abocadas las mujeres, por propia naturaleza, hacen parte del orden general de la sociedad; ese orden social es consecuencia de la diferencia existente entre el hombre y la mujer. Cada sexo está llamado a desempeñar una función que le es propia; su acción queda circunscrita en ese círculo cuyos límites no puede franquear, pues la Naturaleza, que ha impuesto esas limitaciones al hombre, manda de manera soberana y no acepta ley alguna.[18]

De nuevo, la naturaleza fue invocada como una supuesta fuente de autoridad desde la que justificar una desigualdad social, y así confinar a las mujeres en el terreno de lo privado y del hogar. Que esta contradicción no pasó inadvertida en su momento entre las mujeres se evidencia por el hecho de que ya entre las peticiones que se enviaron a la Asamblea de 1789 se encontraban algunas, refiriéndose a los hombres, como la siguiente:

> Habéis destruido todos los prejuicios del pasado, pero permitís que permanezca el más antiguo y omnipresente, aquel que excluye de los oficios, posiciones y honores, y, sobre todo, del derecho de sentarse entre vosotros a la mitad de los habitantes del reino.[19]

18 Citado por Duhet, Paule-Marie. *Las mujeres y la revolución: 1789-1794*. Barcelona: Península, 1974, p. 152.

19 Citado por Rowbotham, Sheila. *Feminismo y revolución*. Madrid: Debate, 1978, p. 54.

¿Cuán revolucionaria podía ser una revolución que excluía a la mitad o más de la población? ¿Y puede una revolución ser reivindicada por aquellas personas, en el caso de la Revolución francesa no solo las mujeres sino también los esclavos de las colonias, a quienes ha excluido o despreciado? ¿Cuál es la relación que establecemos, o podemos establecer, con el pasado y con la tradición? ¿Y se debe o puede extraer algún tipo de prescripción al respecto?

Capítulo I

Entre la tradición y la memoria

La historia nos cuenta que las clases oprimidas conquistaron su verdadera libertad arrancándosela a sus amos con su lucha. Es necesario que la mujer aprenda esa enseñanza y que comprenda que la libertad podrá llegar hasta donde llegue su fuerza por conquistarla. Es por eso decisivo que comience con su regeneración interna, cortando la soga de los prejuicios, tradiciones y convenciones sociales.

Emma Goldman. *La tragedia de la emancipación de la mujer*.

El presente, cuando cuenta con el apoyo del pasado, es mil veces más profundo que el presente cuando nos apremia tan de cerca que no se puede sentir nada más.

Virginia Woolf. *Momentos de vida*.

La derrota histórica de 1989 hizo que los movimientos sociales actuales quedasen huérfanos. La paradoja de nuestra época es que está obsesionada con la memoria, mientras que sus movimientos contestatarios —los indignados, la «primavera árabe», Occupy Wall Street, etc.— no tienen ninguna… No pueden inscribirse en una continuidad con los movimientos revolucionarios del siglo xx.

Enzo Traverso. *¿Qué fue de los intelectuales?*

Crisis de la tradición, auge de la memoria

Los colectivos políticos, por lo general, no han querido ni quieren presentarse en la arena pública desprovistos de pasado o de historia. En tal caso, lo harían mutilados o demediados en cierto sentido, como unos colectivos que irrumpen abruptamente en la palestra política y careciendo de un pasado que los respalde, autorice y legitime; de un pasado que evidencie para empezar que su lucha no ha brotado de la nada y que testimonie que sus reivindicaciones han sido sostenidas de forma insistente a lo largo del tiempo. La memoria dota a un movimiento político de precedentes y precursores, de unos que atestiguan que los grupos menospreciados por el relato histórico oficial también poseen una historia (propia) al mismo tiempo que les pueden suministrar las mencionadas fuentes de legitimidad e inspiración. La ruptura del presente se facilita al proporcionar un pasado alternativo que también rompe y confuta la memoria oficial. De ahí que la memoria no sea solamente un *affaire* del pasado y que su reescritura constituya un momento central en la política revolucionaria.

Además, la memoria común genera un vínculo de pertenencia, de identificación e incluso de identidad entre las personas que componen un colectivo determinado. No hay que olvidar, algo más visible en el verbo inglés *remember*, que la memoria nos ayuda a integrarnos y recordarnos como miembros (*members*) de una agrupación. Esta no se sustenta únicamente en una unión transitoria de un conjunto de personas, también descansa en la existencia de un fondo histórico compartido. Sus miembros comparten no solo el presente sino también un pasado común, donde lo racional y lo afectivo, si es que se los puede escindir de manera tan tajante, se superponen y entremezclan. Y es que sin la labor de la memoria los humanos quedarían desgajados y al margen, como seres aparte y sin raíces, del mundo que habitan; de un mundo que también les puede resultar hostil y frente al cual porfían por formar junto a otras personas un contramundo alternativo en el que poderse refugiar y conseguir desarrollarse. La memoria aparece desde esta perspectiva como un espacio de aprendizaje, descubrimiento, transformación y/o identificación, pudiendo ir más allá de sentimientos negativos como los de tristeza, rabia o indignación. Por supuesto, en este ámbito también se cultiva una suerte de memoria negativa: una memoria de lo que no se es e incluso de aquello a lo que uno se enfrenta. Ambas vertientes de la memoria, la positiva y la negativa, van continuamente de la mano.

La relevancia política del pasado quizá explique la pervivencia de la memoria y de las batallas por la memoria que abundan en nuestros días, en unos tiempos que, según el conocido diagnóstico de Hannah Arendt, son paradójicamente los mismos que se caracterizan por padecer la ruptura del hilo de la tradición. Para esta pensadora, lógicamente, la ruptura de este hilo no significa que el pasado haya dejado de existir para el presente. Más bien, lo que se ha producido es que la relación entre ambos tiempos ha cambiado de una manera notable, pues el pasado ha perdido su continuidad, su vigencia y su imagen de grandeza para el presente, con lo que ha dejado de servirle como un almacén de respuestas desde el que orientar o inspirar sus acciones.

Muchos otros pensadores se han sumado a su manera al diagnóstico de esta autora, algunos de los cuales, como por ejemplo François Hartog o Fredric Jameson, han destacado la gran centralidad del presente, de un presente que lo cubre todo, hipertrofiado e incluso omnipresente, como el principal tiempo histórico y uno marcadamente autorreferencial.[1] Entre ellos, también merece ser destacado el historiador marxista Eric Hobsbawm, quien desde una perspectiva bien diferente a la de Arendt y en un fragmento más extensible a la actualidad ha escrito que

> […] la destrucción del pasado, o más bien de los mecanismos sociales que vinculan la experiencia contemporánea del individuo con la de generaciones anteriores, es uno de los fenómenos más característicos y extraños de las postrimerías del siglo xx. En su mayor parte, los jóvenes, hombres y mujeres, de este final de siglo crecen en una suerte de presente permanente sin relación orgánica alguna con el pasado del tiempo en el que viven.[2]

¿Cómo afecta eso a la tradición revolucionaria? ¿Se ha perdido también esta en unos tiempos en que la misma tradición parece estar en crisis? ¿Qué nos queda, si no, de ella? Al respecto, la respuesta no suele ser muy optimista.

---

1 Jameson, por ejemplo, ya apuntó en su *Teoría de la posmodernidad*, escrita a finales del siglo pasado, que «el frenesí con que se apela a casi cualquier cosa del presente para recabar un testimonio de su singularidad y diferencia radical frente a momentos anteriores del tiempo humano parece encerrar a veces una patología claramente autorreferencial, como si nuestro olvido total del pasado se agotara en la contemplación ausente pero hipnotizada de un presente esquizofrénico que, casi por definición, es incomparable». *Teoría de la posmodernidad*. Madrid: Trotta, 1996, p. 13.

2 Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo xx, 1914-1991.* Barcelona: Crítica, 1998, p. 13.

La tradición de la revolución parece haber perdido su influjo y su prestigio. En especial tras la caída del muro de Berlín y el desmoronamiento del llamado socialismo real, si bien su imagen ya quedó fuertemente maltrecha después de la violenta represión de acontecimientos como las revoluciones húngaras de 1956 y la Primavera de Praga de 1968. Como analizaremos más adelante, la revolución de mayo de ese mismo año, si bien es cierto que su vínculo con la tradición revolucionaria anterior fue mucho más reducido, ya no situó su principal referencia pasada en la Revolución rusa de 1917 sino más atrás, en la Comuna parisina de 1871, aunque ciertamente también estuvo influida por otros movimientos como el trotskismo, la movilización antiimperialista o el maoísmo, en verdad mal conocido y distorsionado por aquel entonces. Ya en esa época la cuestión de la tradición revolucionaria devino un problema y un pensador como Ernst Bloch denunció con pesar que los jóvenes que se movilizaban en todo el mundo, algo que enlazó con la crisis de autoridad de la época, se caracterizaban por «no querer aceptar la herencia» y por «la desconfianza ante cualquier tipo de tradición».[3]

Además, y pese a su actitud crítica con la tradición revolucionaria canónica, también el legado del Mayo parisino se ha convertido en un objeto de controversia y para muchos revolucionarios dicho acontecimiento no merecería el marchamo mismo de revolución. Sin duda, cabe añadir que este episodio, pese a los vínculos afectivos que haya podido generar y que todavía perviven en nuestros días, ha sido incapaz de generar una tradición revolucionaria semejante a la de las antiguas revoluciones. Así pues, se podría señalar que tras la caída del muro de Berlín se produce una doble orfandad que no deja de estar interrelacionada: una respecto a la revolución en general y otra respecto a su rostro particular.

Quizá todo eso explique la desencantada respuesta, una extensible a muchas otras personas y a la actualidad, que, dos años después de la caída del muro de Berlín y en un clima de decepción y desilusión generales, dio Daniel Bensaïd, uno de los más famosos protagonistas de Mayo del 68, a la posibilidad de una tradición de la revolución:

3 Bloch, Ernst. *¿Despedida de la utopía?* Madrid: A. Machado Libros, 2017, p. 128 y 129. En otro momento del libro agrega: «Después de tantos años en los que se hizo oídos sordos a los deseos de la generación en crecimiento, se ha originado, en suma, una juventud que no quiere tolerar más la tutela. Tenemos aquí un *nolle*, a pesar de que el *volle* no pueda verse todavía con claridad» (p. 126).

> A la izquierda le duele la memoria. Amnesia general. Demasiados sapos tragados, demasiadas promesas incumplidas. Demasiados asuntos cajoneados, demasiados cadáveres en el ropero. Para olvidar ya ni siquiera se bebe, se administra. ¿La Gran Revolución? Liquidada en la apoteosis del bicentenario. ¿La Comuna? La última locura utópica de proletarios arcaicos. ¿La Revolución Rusa? Sepultada con la contrarrevolución estalinista. ¿La Resistencia? No muy limpia cuando se la mira más de cerca. Se acabaron los acontecimientos fundacionales. Se acabaron los nacimientos. Se acabaron las referencias.[4]

La memoria pasó así a comparecer como un espacio de sospecha para la izquierda. Desengaño tras desengaño, debacle tras debacle, la tradición de la revolución sería más bien una tradición de derrotas y, quizá peor, de constantes decepciones. En la actualidad, los grandes referentes revolucionarios parecen haber perdido el aura que llegaron a tener en otras épocas. Su memoria aparece así como un pasado distante y para muchos muerto, quizá motivo de cierta admiración y conmemoración, pero no con la suficiente intensidad como para querer o poder generar un hilo de continuidad con ella.

Por ello, se podría argüir que lo que resta hoy en día es más una tradición negativa que positiva. Una donde lo que une a una pluralidad de movimientos revolucionarios diferentes, y con genealogías distintas, más que una trayectoria común o una utopía compartida son unas críticas y unos enemigos comunes; según el contexto, el fascismo y el capitalismo, pero también otros como el machismo, el racismo o la homofobia. De hecho, la misma figura de Marx parece haber transitado de la tradición positiva a la negativa y ya no parece ser tanto un referente que guía a la hora de cómo llevar a cabo la revolución cuanto uno cuya gran aportación reside en su diagnóstico crítico del capitalismo. Exagerando, se podría aseverar que se ha pasado del Marx del *Manifiesto comunista* (y otros escritos políticos como *La guerra civil en Francia* o *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte* que serán abordados aquí) al de *El capital* e incluso de los *Grundrisse*.

4 Bensaïd, Daniel. *Jeanne de guerre lasse*. París: Gallimard, 1991, p. 34 (citado por Traverso, Enzo. *Melancolía de izquierda: después de las utopías*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2019).

La pregunta obvia es: ¿se puede (o se quiere) forjar una tradición revolucionaria pretendidamente común desde ahí? ¿Y acaso se puede traducir esa pluralidad compleja en una unidad que no acuse conflictos internos o contradicciones? ¿O se trataría de un *totum revolutum* cuya unidad no sería más que una burda ficción voluntarista?

Para ser justos, habría que responder que el problema de la pluralidad se ha dado y repetido en el pasado, aunque en no pocas ocasiones, debido a los intentos efectuados en el campo de la memoria de patrimonializar el legado de la revolución, eso ha podido pasar desapercibido o quedar olvidado. Y, como veremos, a menudo la pervivencia de la tradición revolucionaria fue posible justamente gracias a que se desafió no solo la narración oficial que se quiso hacer de la historia sino la que también se construía, y no pocas veces se imponía, desde dentro de los mismos movimientos o partidos revolucionarios, con mayor facilidad y eficacia si llegaban al poder.[5] Implícita o explícitamente, lo que con ello se hacía era rescatar la pluralidad de una revolución que escondía otros rostros más allá del que se quería presentar como canónico.

Ahora bien, si analizamos con detenimiento los acontecimientos revolucionarios de los últimos lustros podemos darnos cuenta de que al menos algunos rasgos de la tradición revolucionaria siguen pertinazmente vivos en su seno. Pensemos en el movimiento 15M, el cual recogió la herencia reciente de las primaveras árabes, especialmente la de Egipto que le inspiró la idea de ocupar la plaza, aunque también de la entonces poco conocida revolución islandesa, la llamada revolución de las cacerolas, o de ese conglomerado conocido bajo el nombre de movimiento altermundista o antiglobalización. Asimismo, habría que incluir influencias de ámbito más nacional como el movimiento de la lucha contra los desahucios representado por la PAH, la Plataforma de Afectados por la Hipoteca, u otros con menos visibilidad como Juventud sin Futuro, No les Votes o Estado del Malestar. Lógicamente, por muy espontánea que sea una revolución no por ello la

5 En algunos casos, como el de Stalin, quien escribió *La historia del Partido Comunista de la URSS* y en donde llega a calificar a Trotsky de Judas, o el de Mao, autor de una *Historia del Partido Comunista Chino* donde solo cita de manera elogiosa a Sun Yat Sen y al mismo Stalin, fueron los mismos dirigentes quienes se preocuparon por componer el relato que debe suministrar la memoria oficial e intentar controlar así el rumbo de la revolución. La historia, como se sabe, es políticamente demasiado valiosa como para ser desatendida y descuidada; o para dejarla solo en manos de los historiadores.

relación con otros episodios del pasado, o de un pasado casi presente como ha ocurrido con las diferentes oleadas revolucionarias, es inexistente.

Además, el funcionamiento interno de las asambleas, las estrategias de resistencia no violenta así como los lenguajes gestuales establecidos para facilitar una auténtica libertad de palabra, unos que evitaran el condicionamiento de los parlamentos por medio de ruidos como los abucheos o los aplausos, fueron asimismo el resultado de una serie de prácticas heredadas y modificadas en caso oportuno que provenían de otros movimientos anteriores y cuyo origen podía ser desconocido.[6] Se debe recordar que, a menudo, los repertorios de prácticas de los movimientos revolucionarios son la principal y más ignorada herencia legada por la tradición revolucionaria reciente, una tradición que aun en tiempos de crisis de la tradición no deja de mantenerse viva y de circular. Como ha apuntado el antropólogo y activista David Graeber,[7] en muchos aspectos la teoría revolucionaria ha avanzado con bastante mayor lentitud que la práctica revolucionaria.

Por otro lado, como se sabe, el 15-M también devino el origen de no pocos movimientos en el mismo territorio español (en particular, la oleada de las llamadas mareas, como la blanca, la azul, la verde o la granate) o también en el extranjero. Especialmente influyó en Grecia, pero asimismo, de forma parcial y en diálogo con otros acontecimientos de los mismos años, en el movimiento Occupy Wall Street de Estados Unidos, en el YoSoy132 de México, en Occupy Gezi de Turquía o, unos años más tarde, todavía en la Nuit Debout de París. De hecho, el 15 de octubre de 2011, exactamente cinco meses después de la primera ocupación de Puerta del Sol en Madrid, se celebró una movilización de carácter mundial que finalmente fue de éxito desigual. Hasta ahora, la dimensión transnacional e incluso transcontinental de las revoluciones se ha puesto más de manifiesto en la

6 Por ejemplo, David Graeber apunta en *Somos el 99 %* que «nadie conocía con seguridad los orígenes del micrófono del pueblo. Ya era una herramienta conocida entre muchos activistas californianos cuando se produjeron las acciones contra la OMC en Seattle, en noviembre de 1999. De algún modo, llama la atención que no haya huellas de su existencia mucho antes; es una solución perfecta a un problema obvio al que debe de haberse enfrentado la gente en grandes asambleas una y otra vez durante miles de años». *Somos el 99 %: una historia, una crisis, un movimiento*. Madrid: Capitán Swing, 2014, p. 63.

7 Graeber, David. *Revolutions in Reverse: Essays on Politics, Violence, Art, and Imagination*. Londres: Minor Compositions, 2012, p. 65.

transmisión de prácticas políticas que en una actuación global conjunta. O también se ha puesto de relieve en la capacidad de acuñar o transmitir eslóganes, imágenes, símbolos e incluso canciones que se han difundido y reapropiado sin cesar.

Debido a este amplio número de movilizaciones ciudadanas interconectadas en los últimos años, ha habido autores que se han preocupado por analizar de nuevo el clásico fenómeno del contagio revolucionario, el cual evidencia que los canales de transmisión de la revolución no son solo temporales o diacrónicos, sino que también pueden ser espaciales y prácticamente sincrónicos. Ahora bien, las palabras que estos pensadores emplean ya no son tanto «transmisión» ni mucho menos «tradición», quizá por la connotación conservadora de esta palabra, sino otras como «resonancia» (*resonance*). Por ejemplo, en la introducción que se añadió a *La insurrección que viene*,[8] el Comité Invisible señaló que las revoluciones se difunden en la actualidad no por contaminación sino por resonancia, donde cada una recoge a su manera lo irradiado por la otra. Por su parte, John Holloway ha profundizado en esta cuestión en su artículo «Zapatismo urbano»,[9] donde ha puesto de relieve cómo el movimiento zapatista ha sido un referente cuyo ejemplo *resuena* en las luchas de los últimos años. Se trataría, por tanto, de un referente que, aun sin ser seguido de forma literal, ha servido y puede seguir sirviendo como una fuente de inspiración, que no de influencia en opinión del autor. Holloway agrega que esta resonancia del zapatismo en los movimientos posteriores, además, no se explicaría desde una progresión lineal, algo que, por cierto, con frecuencia tampoco sucedía en la antigua tradición revolucionaria.

Por ello, las primeras preguntas a hacerse al respecto serían: ¿hasta qué punto sería esta «resonancia», más allá de algunos aspectos concretos, un fenómeno realmente novedoso o inédito? ¿Hasta qué punto no se trataría de uno que

8 Comité Invisible. *The Coming Insurrection*. Los Angeles: Semiotext, 2009, p. 12. Citamos desde la edición en inglés porque la introducción clarificadora, escrita en 2009, no está incluida en las ediciones francesa o castellana del libro. Para un análisis de las revoluciones recientes desde la perspectiva de la «resonancia», véase Roos, Jerôme E.; Oikonomakis, Leonidas. «They don't Represent us! The Global Resonance of the Real Democracy Movement from the Indignados to Occupy». En: Della Porta, Donatella; Mattoni, Alice. *Spreading Protest Social Movements in Times of Crisis*. Colchester: ECPR Press, 2014.

9 Este texto se puede leer en la web del autor: http://www.johnholloway.com.mx/2014/03/10/zapatismo-urbano/ (última consulta: 25 junio 2019).

podría ser integrado en la tradición revolucionaria? ¿Y acaso se acude a esta palabra, «resonancia», por el desconocimiento de los diferentes aspectos de la tradición revolucionaria o, quizá, por evitar una palabra incómoda para no pocos sectores de la izquierda como «tradición»? ¿O más bien se trataría del nuevo rostro que adopta la tradición en los tiempos actuales?

El paradójico retorno contemporáneo de la memoria

Una de las paradojas de las últimas décadas es que, al mismo tiempo que se habla de la mencionada crisis de la tradición, estamos viviendo en una época en la que no cesa de aumentar la atención a una memoria que progresivamente ha pasado a formar parte creciente de nuestro paisaje e incluso consumo cultural. De ahí que Enzo Traverso se haya referido a la actual «obsesión memorialista», Henry Rousso a la contemporánea «era de la memoria» y Régine Robin haya hablado del presente como una época con una «memoria saturada». En no pocos casos se alerta de su excesivo peso por el miedo a que la fijación por el pasado trabe nuestra relación con el presente. Respecto al creciente rol de la memoria en nuestros tiempos, Andreas Huyssen ha llegado a escribir que

> […] el mundo se está musealizando y todos nosotros desempeñamos algún papel en este proceso. La meta parece ser el recuerdo total. ¿Es la fantasía de un encargado de archivo llevada al grado de delirio? ¿O acaso hay otro elemento en juego en ese deseo de traer todos estos diversos pasados hacia el presente? ¿Un elemento específico de la estructuración de la memoria y de la temporalidad en nuestros días que no se experimentaba de la misma manera en épocas pasadas?[10]

En otras ocasiones, lo que se denuncia es que el abuso actual de la memoria se acompaña de su banalización y cómo el pasado, cada vez más condicionado por el filtro del presente, se ha convertido en un bien de consumo o en una forma más de atraer el turismo. En los últimos lustros se ha consolidado lo que ya hace tiempo se conoce como «turismo de la memoria», con ramificaciones como el turismo de las prisiones, de los campos de batalla o

10 Huyssen, Andreas. *En busca del futuro perdido*. Ciudad de México: FCE, 2007, p. 19.

también de lo que en Alemania llaman el *Heimweh-Tourismus*, el turismo de la añoranza o de la nostalgia. Además, David Lowenthal ya denunció en su clásico *El pasado es un país extraño* que, debido a la importancia de los beneficios generados por los turistas, este pasado podía ser alterado por motivaciones económicas y citó como ejemplo que, con el fin de propiciar la afluencia de visitantes franceses, los organizadores de una recreación de la batalla de Waterloo en la ciudad de Brighton habían permitido en 1983 que los franceses se llevaran la victoria en uno de los días del enfrentamiento armado.[11] No debe extrañar que el diagnóstico de este autor respecto al resurgir del pasado sea mayormente negativo:

> Ya no es la presencia del pasado la que nos habla sino su condición de pasado (*pastness*). En la actualidad, convertido en un país extraño con un próspero negocio turístico, el pasado ha experimentado las consecuencias normales de la popularidad. Cuanto más se le aprecia por lo que es en sí mismo, tanto menos real o relevante se vuelve.[12]

Además, la creciente importancia actual de la memoria también se explica por la mayor atención que se ha ido prestando, en especial tras la Segunda Guerra Mundial, a la historia de las víctimas y por los esfuerzos realizados por hacer de la memoria una especie de institución cuya función debía consistir en recordar las injusticias y, de algún modo, en intentar repararlas de manera simbólica. Desde este prisma, la memoria aparece como un deber cívico y las tragedias pasadas, entre las cuales la Shoah aparece lógicamente como la mayor y más terrible de todas ellas, como lecciones para el presente. El *dictum* de Theodor Adorno, «la exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas las que hay que plantear a la educación»,[13] sería el mantra e incluso imperativo representativo de estas memorias. De nuevo, se constataría cómo la memoria no queda anclada en el pasado y su recuerdo apunta de manera constante hacia el presente y hacia el futuro.

Sin embargo, habría que preguntarse hasta qué punto lo que se promueve desde aquí es más un futuro negativo que uno positivo, más uno cauto, temeroso o pesimista que focaliza su atención en aquello que no debemos

11 Lowenthal, David. *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akal, 1998, p. 479.

12 *Ibidem*, p. 8.

13 Adorno, Theodor. *Educación para la emancipación*. Madrid: Morata, 1998, p. 79.

repetir que uno que sea capaz de ofrecer un horizonte de promisión o de emancipación. El problema, como apunta Traverso en *Melancolía de izquierda*, es que en estos casos se pasa de una memoria de los vencidos a una de las víctimas, unas víctimas inocentes y exterminadas por razones que no tenían nada que ver con sus acciones y ni siquiera con sus creencias. De ahí que, más que fijar la mirada en ellas, se prefiera prestar atención a los ejecutores y verdugos. Más que hacia un futuro mejor, esta memoria apunta hacia la evitación de una nueva catástrofe como la protagonizada por el nazismo.

Ahora bien, el papel actual de la memoria también se explica en parte por factores como la creciente desilusión del presente, las pocas esperanzas que aporta el futuro de traer un cambio radical a mejor y/o la crisis de las utopías. Es decir, aquí ya no se trata de la crisis de la tradición sino de algo en apariencia diametralmente opuesto: la crisis del futuro o del porvenir. En este contexto se acostumbra a recordar la frase de Fredric Jameson de que hoy en día es más fácil imaginar el fin del mundo que el del capitalismo.[14] En un sentido semejante, Franco Berardi, Bifo, y Mark Fisher se han referido a la lenta cancelación del futuro como un síntoma característico de los tiempos contemporáneos. Por su parte, el Comité Invisible ha añadido en *La insurrección que viene* que en la actualidad el futuro carece de porvenir. Sea una casualidad o no, lo que a menudo se olvida es que esta crisis de futuro se ha producido en el mismo momento en que se vive la antes mencionada crisis de la tradición revolucionaria.

Por otro lado, en cambio, Zygmunt Bauman se ha referido al crecimiento actual de lo que llama «retrotopías», esas utopías llenas de pasado que explicarían el resurgir de los nacionalismos, los cuales sí que han sabido mantener una estrecha y productiva relación con la memoria. A su juicio, «en cuanto se la despoja del poder de dar forma al futuro, la política tiende a transferirse al espacio de la memoria colectiva».[15] Desde este prisma, la victoria de la memoria y del pasado sería sinónimo de la derrota del presente. De ahí también que David Rieff haya escrito recientemente una obra como *Contra la memoria* o Bruno Tertrais *La venganza de la historia*. La memoria del pasado no sería entonces más que la de aquellas heridas

14 Jameson, Fredric. *Las semillas del tiempo*. Madrid: Trotta, 2000, p. 11.

15 Bauman, Zygmunt. *Retrotopía*. Barcelona: Paidós, 2017, p. 64.

pretéritas que, verdaderas, sobredimensionadas o inventadas, no dejan de condicionar la política del presente y de abismarnos no pocas veces en una cultura del resentimiento.

Ciertamente, el pasado ha sido en numerosos casos un recurso político de los nuevos movimientos nacionalistas y/o de extrema derecha con el que legitimar sus posicionamientos políticos y ofrecer una suerte de tierra de promisión pasada. El conocido eslogan de Donald Trump, «Make America great again», aparece como el epítome de una serie de posturas nacionalistas actuales que tienen la intención de apropiarse de la memoria de la comunidad y sitúan su referente político en un pasado idealizado o directamente inexistente. En movimientos nacionalistas como estos es seguramente donde más se constate un culto instrumental a una historia hecha a medida, donde no es el pasado el que dicta su testamento al porvenir sino el presente que se apropia, a veces forzada y descaradamente, de unos episodios o costumbres pretéritos. En tales situaciones el pasado no transmite nada: más bien es el presente el que se habla a sí mismo y el que para investirse de una mayor autoridad y ganar un mayor predicamento lo inscribe falazmente en un pasado común. Por supuesto, cabe añadir que, en mayor o menor medida, este tipo de ejercicios de instrumentalización y banalización del pasado no son patrimonio exclusivo del nacionalismo y que también se han dado en el seno de la memoria revolucionaria.

La cuestión, empero, es: ¿constituyen esta serie de ejemplos una muestra suficiente como para desacreditar cualquier tipo de remisión al pasado, a la memoria y a la tradición? ¿O podemos repensarlas de tal modo que puedan servir como un motor de transformación hacia un futuro mejor? Más aún, ¿acaso se puede renunciar a la memoria a la hora de encarar una lucha para el presente y para el futuro?

El problema reside en que, al mostrar su preocupación por la carencia actual de un futuro real para la sociedad, los autores nombrados más arriba no lo conectan con el pasado ni se interrogan qué relación puede tener este tiempo con los otros dos. El presente y el futuro parecen relacionarse a solas, sin que el pasado juegue ningún papel en dicha relación ni sea necesario mencionarlo siquiera, algo que cuando menos resulta problemático. A menudo se tiende a pensar que las miradas hacia el futuro y hacia el pasado son contrarias, incompatibles y excluyentes, una concepción que

por cierto proviene de un mal conocimiento de la historia de la experiencia revolucionaria que en estas páginas se quiere remediar.

Por eso, quizá para reaprender a mirar hacia el futuro convendría echar una mirada hacia atrás. E incluso repensar la memoria de tal modo que pueda dotarse de un potencial de futuro. Traverso ha aportado un buen ejemplo de cómo repensar el presente en relación con el pasado y con la tradición revolucionaria en *Melancolía de izquierda*, donde ha insistido en que la actitud melancólica no debe confundirse con una nostálgica ni tampoco con una pasadista. En su opinión, esta melancolía puede ser releída más bien como una memoria y una conciencia de las potencialidades del pasado, de modo que se manifiesta como una fidelidad a las promesas emancipatorias de la revolución, mas no, matiza, a sus consecuencias. Desde este prisma, la memoria de la revolución puede ser leída como la recuperación de los horizontes no recorridos e incluso olvidados de un pasado que merece ser recordado. El libro de Traverso, por consiguiente, no cesa de hablar del pasado, pero no deja de interpelarnos en el presente y nos hace reflexionar acerca de nuestro futuro.

Por todo ello, a mi juicio es posible que un desafío previo o inherente al de reimaginar el futuro sea el de repensar el pasado, la memoria y la tradición y cuestionarnos qué papel pueden desempeñar todas ellas hoy en día. ¿Acaso debe recaer todo el peso de un futuro otro únicamente sobre el presente? ¿Y podemos imaginar una alternativa realmente revolucionaria sin un pasado que lo anime, legitime y/o apoye? En caso afirmativo, ¿debería eso conducir a una transformación de lo que se entiende por tradición? Para concluir, ¿y no es posible que la llamada crisis actual de la tradición tenga algo que ver con la citada crisis del futuro?

Por lo menos en parte sí que tiene que ver. La celebérrima tesis del fin de la historia, pese a que Francis Fukuyama se haya distanciado hace ya años de ella, no deja de emitir todavía un importante efecto práctico en la política del presente. La caída del comunismo pareció extinguir la esperanza para un futuro otro y sumió al mundo en el llamado síndrome Tina, por el cual se afirmaba que no había una alternativa real. En una línea semejante François Furet escribió no sin exageración en *El pasado de una ilusión* que

> […] la idea de *otra* sociedad se ha vuelto algo imposible de pensar y, por lo demás, nadie ofrece sobre este tema, en el mundo de hoy, ni

> siquiera el esbozo de un concepto nuevo. De modo que henos aquí, condenados a vivir en el mundo en que vivimos.[16]

Ahora bien, el problema es que la pérdida de poder imaginar o promover un futuro alternativo iba a su vez acompañada de la definitiva pérdida de la tradición sobre la cual se apoyaba, una tradición para la cual todavía no se ha hallado ninguna con un poder, prestigio o influencia equivalentes. Ciertamente, no tiene sentido hablar hoy en día de la pervivencia de una tradición revolucionaria en singular y menos en un sentido fuerte. Sin embargo, eso no quiere decir que no hayan proliferado tradiciones contrahegemónicas más particulares que de algún modo, y con un alcance más limitado, respondan a una función análoga.

Por ello, es asimismo importante tener en cuenta un último factor que ha coadyuvado al auge contemporáneo de la memoria, un factor que ofrece un rostro menos lúgubre o desesperanzado. Últimamente ha habido numerosos colectivos que han adquirido una mayor visibilidad y/o luchado por sus derechos y cuyas demandas políticas han acompañado de un relato histórico alternativo al cual se asentaba su exclusión previa. De este modo se ha puesto en juego una suerte de derecho a la memoria, donde se reclama la visibilización de su propia historia así como de las injusticias pasadas, donde se batalla contra la violencia simbólica destilada por la hegemónica. En caso contrario, la consecución o la lucha de esos derechos podría quedar menoscabada o incompleta. ¿Cómo defender, por ejemplo, la igualdad de las mujeres en una sociedad cuya historia y memoria oficiales se han fundado y fundan en su persistente desigualdad, marginación y menosprecio? ¿Cómo hacerlo si esa historia y esa memoria han sido construidas desde mentalidades basadas en el desprecio y la exclusión política de las mujeres? Por supuesto, lo mismo se podría decir de los otros colectivos minorizados, y eso explica las diversas campañas que estos impulsan en el terreno de la memoria. Y lo que con ello se plantea de paso es la pregunta de hasta qué punto una revolución política puede realizarse sin que esté acompañada de una revolución simbólica.

Eso puede ayudar a explicar por qué la cuestión de la memoria ocupa una centralidad indudable en una sociedad cuya transmisión de la tradición se

16 Furet, François. *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo xx*. Ciudad de México: FCE, 1995, p. 571.

ha convertido en un problema cardinal. Ahora bien, para comprenderlo sería más preciso hablar de memorias y tradiciones, en plural. Memorias y tradiciones de los distintos colectivos que han reivindicado su rol en el pasado y que con ello han favorecido la fragmentación de la idea, y asimismo del ideal, de una memoria o una tradición únicas y oficiales. Con mayor rigor convendría hablar de contramemorias y contratradiciones, memorias silenciadas y tradiciones ocultas que a lo largo de los siglos han sobrevivido con penurias en la sombra y en virtud de un obstinado desafío a las hegemónicas.

En este punto aparece un elemento clave que distingue las primeras de las segundas: las tradiciones ocultas son fenómenos anómalos y han tendido a ser percibidas por buena parte de la sociedad como incómodas, hostiles e incluso absurdas o patológicas, por lo que son tradiciones en donde la cuestión de la opresión padecida ocupa un lugar central e ineludible; y donde asimismo, a nivel explícito o implícito, se problematiza la noción misma de tradición. Para empezar, en su seno se evidencia que la tradición no es un fenómeno homogéneo, unitario, natural ni incontrovertible, sino uno atravesado en todo momento por la heterogeneidad, por la pluralidad, por la disputa, por el poder e incluso por la opresión o la dominación, con lo que en ellas se constata desde un principio su carácter inherentemente político. De todos modos, no se debe olvidar que las mismas tradiciones alternativas se definen por una heterogeneidad y pluralidad internas en las que también anidan los conflictos. Por supuesto, entre los colectivos oprimidos no deja de haber relaciones de asimetría, poder y exclusión. Y lo mismo encontramos en la tradición revolucionaria.

Por todo ello, quizá la relevancia política actual de la memoria no sea en el fondo nada nuevo, solo un acontecimiento más visible a causa de su pluralidad pública actual y porque el contenido del «relato oficial», así como de manera implícita su mismo ideal de unidad, hayan pasado a ser cuestionados en la práctica. Hoy en día hay un buen número de iniciativas que se movilizan en favor de una democratización de la memoria y eso, como es lógico, implica una lucha por hacer de ella una institución plural e inclusiva. Al mismo tiempo, un aspecto adicional es que la relación con este pasado se ha ido modificando, donde lo que se replantea implícitamente no es tanto su relevancia cuanto el tipo de relación a establecer con él y, por ejemplo, su continuidad. De ahí que en muchos casos sea más pertinente hablar de memoria(s) que de tradición en un sentido clásico. Y es que la

crisis de la transmisión no es incompatible con el auge actual de la memoria. De hecho, quizá haya sido una de sus causas.

Por último, en estas luchas por la memoria se vehicula un desafío cuya respuesta desconocemos. Por ejemplo, seguramente no basta con rescatar para el recuerdo a las mujeres olvidadas de la historia, aquellas cuyos méritos y cuyo valor han querido ser borrados para confirmar así la idea que se había cincelado de la mujer (en singular), pues aunque en la filosofía se haya negado la validez de la falacia naturalista, fuera de ella constantemente se ha inferido lo prescriptivo de lo descriptivo, el deber ser presente y futuro del ser pasado, razón por la que ha habido tanto interés en falsear este y, entre otras cosas, negar su activo rol político en el pasado. Además, también se debería repensar la historia misma en sí, y cómo se la tiene que abordar y explicar de tal modo que pueda ser realmente democrática e inclusiva. El problema no son solo las mujeres ninguneadas sino también los ángulos desde donde se elabora un discurso histórico que desemboca fácilmente en su marginación. Y, ahí el reto y la dificultad, cómo promover una historia alternativa desde unos restos y documentos pretéritos cuya historia se basaba en la exclusión o menosprecio de las mujeres, y cuya preservación actual facilita la explicación de una narración del pasado que no les rinde justicia y obstaculiza la confección de un relato alternativo.[17]

Desde luego, que en todo momento hablemos de tradición no significa que todas sean iguales. Pese a que no se las deba identificar, hacer referencia a estas tradiciones alternativas, ocultas y/o revolucionarias, sirve para conocer mejor cómo funcionan las dominantes. Según Carlo Ginzburg, la anomalía es más rica que la norma, pues la primera contiene de algún modo a la segunda, algo que no sucede al revés.[18] Examinar estas otras tradiciones, por eso, puede sernos de utilidad para conocer mejor las «normativas». A la hora de la verdad es difícil profundizar en ellas sin toparnos con esas otras que las desprecian o han intentado borrarlas. Por ello es fundamental

17 De todos modos, convendría no explicarlo exclusivamente desde esa falta de documentos y así justificar la pervivencia de una historia androcéntrica. Según Joan W. Scott, «no es la falta de información sobre la mujer, sino la idea de que tal información no tenía nada que ver con los intereses de la "historia", lo que condujo a la "invisibilidad" de las mujeres en los relatos del pasado» (*Género e historia*. Ciudad de México: FCE, 2008, p. 44).

18 Ginzburg, Carlo. «Historia y microhistoria. Carlo Ginzburg entrevistado por Mauro Boarelli». *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, n.º 44 (2014), p. 97. Debo esta referencia a Fina Birulés.

no equipararlas. No solo a nivel moral, sino, entre otras cosas, porque el vínculo establecido con una tradición oculta no suele ser pleno y en un individuo esta última intenta convivir con la influencia que, aunque sea de carácter negativo, emite la dominante. En tales situaciones, una persona se halla bajo el influjo de al menos dos tradiciones dispares que colisionan y se contradicen en muchos aspectos; donde el amplio predicamento y seguimiento de la dominante, como en una cultura misógina, lacera a quien la sufre, pero también sirve *a contrario* como una herramienta de movilización y una fuente de legitimación para aquella que se le enfrenta.

Arendt examinó la tradición oculta a la hora de examinar la cuestión de la asimilación entre los judíos: en su opinión, la aceptación de la cultura gentil por estos conllevaba no solo renunciar a sus orígenes para tener que convertirse en otro modelo de persona que no mostrara ninguno de esos rastros, también debía despreciarlos o detestarlos de forma continua e incluso pública para reafirmar así su exitosa asimilación.[19] La reafirmación de uno mismo, una de todos modos siempre precaria, pasaba así por la negación de sus raíces hebreas. En otras palabras, en este tipo de casos la adaptación a la cultura dominante debía presuponer a su vez la adaptación al desprecio y desreconocimiento hacia aquellos colectivos que la primera profesa.

Frente a ello, lo que las tradiciones alternativas proporcionan no pocas veces es un «recuerdo contrapresente» (Gerd Theissen), uno que provee un vívido testimonio para contrarrestar y desautorizar a nivel práctico la versión dominante de la historia, incluyendo su retrato de los colectivos minorizados, y a su vez proporciona los cimientos o la inspiración para un mundo otro. Ahora bien, que estas otras tradiciones sean ahora más conocidas o puedan manifestarse en el espacio público no significa que antes no existieran. Una vez que se indaga en el pasado, descubrimos múltiples ejemplos de la pervivencia y continuidad de esas otras tradiciones. En muchos casos, eso sí, han tenido que subsistir en espacios públicos en la sombra o del discurso oculto (James C. Scott), espacios de interacción que han sobrevivido porque funcionaban a espaldas del poder. Su memoria existía, su recuerdo perduraba, pero solo circulaba en unos espacios

19 Arendt, Hannah. *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*. Barcelona: Lumen, 2000, p. 291.

alternativos y/o segregados. Es ahora cuando eso se comienza a conocer y visibilizar más.[20]

Para esta cuestión es útil recuperar la figura histórica de Christine de Pizan y su *Ciudad de las damas* (1405), que más adelante analizaremos con más detalle. Lo que en un principio se observa en esta obra es el lamento y la denuncia de una cultura dominante que odia a las mujeres y no cesa de injuriarlas y denigrarlas en público; donde son también sus referentes más ilustres e importantes, como Aristóteles, quienes más justifican y legitiman esa misoginia hegemónica. Una de las ironías yace en que las mujeres han sido a menudo retratadas o encerradas en la etiqueta de guardianas y custodios de la tradición, cuando se ha tratado de una que las denigra y difama.

Por eso, el gesto de Christine de Pizan no quedó aislado. Cuatro siglos después, por ejemplo, será retomado por una de las madres del feminismo moderno, Mary Wollstonecraft en su *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792), donde su conspicuo referente misógino será Rousseau y las frases que profirió sobre las mujeres en su *Emilio* (1762). Una de las más sintéticas muestras de esta actitud hacia la tradición la hallamos más tarde en unas líneas del himno que Lucía Sánchez Saornil escribió para el colectivo *Mujeres Libres*, grupo feminista de la Segunda República cuya memoria ha sido recuperada en las últimas décadas.

Afirmando promesas de vida
desafiamos la tradición
modelemos la arcilla caliente
de un mundo que nace del dolor.
¡Que el pasado se hunda en la nada!
¡Qué nos importa del ayer!
Queremos escribir de nuevo
la palabra MUJER.

Ahora bien, lo que quiero destacar es que Christine de Pizan también acompaña su denuncia de la reivindicación de una historia o una tradición alternativas que refuta las afirmaciones de la dominante. Su ataque a la

20 Por ejemplo, la historiadora Michelle Perrot ha subrayado la importancia de los *lavoirs* en el siglo XIX como espacios femeninos políticos en la sombra, y como lugares de encuentro y solidaridad de las mujeres en *Les femmes ou les silences de l'histoire*.

tradición negativa, pues, viene secundado por la apelación a otra de carácter positivo y afirmativo. Y será desde esta otra tradición desde donde legitime y levante su proyecto político de una ciudad solo para mujeres. Esta iniciativa situada en el futuro se apuntala sobre una memoria alternativa y atestigua de este modo la dimensión prospectiva que puede adquirir esta. Su proyecto político no lucha contra sino en y desde la tradición, con lo que convierte a esta en un terreno de disputa.

De nuevo, este gesto será repetido en múltiples ocasiones. En el mismo siglo xv lo hallamos en figuras como Isotta Nogarola (1418-1466) o Laura Cereta (1469-1499) y más tarde, entre otros casos, en Lucrezia Marinella (1571-1653), en la persona que se escondía detrás del pseudónimo de Ester Sowernam o en esa iniciativa, impulsada por feministas decimonónicas como Susan B. Anthony, Elizabeth Cady Stanton e Ida Husted Harper, que era la inmensa (más de cinco mil páginas) *History of Woman Suffrage* (1881-1922). Desde una perspectiva análoga se puede valorar la obra *Woman as Force in History* (1946) de Mary Ritter Beard o asimismo la publicación que hizo el grupo Mujeres Libres de la obra *Mujeres de las revoluciones* de Etta Federn, libro hoy en día olvidado y en donde se biografían algunas de las principales pioneras de las luchas de las mujeres, como Rosa Luxemburg, Alexandra Kollontai, Emma Goldman, Madame Roland o las hoy en día menos conocidas Angelica Balabanova, Vera Figner, Emmeline Pankhurst, Lily Braun o Ellen Key. En este contexto quisiera recuperar el recuerdo del también poco conocido texto *Woman's Freedom* de Lily Gair Wilkinson y publicado en 1914, donde la autora criticó la despolitizadora «idealización» de las mujeres como una sororidad angélica y reivindicó una tradición revolucionaria femenina asentada en acontecimientos como 1789 o 1871, o en figuras singulares de diferentes países como Emma Goldman, Louise Michel, Maria Rygier o una joven Maria Spiridonova (quien mucho más tarde, en 1941, fue asesinada por el régimen de Stalin).[21] Recientemente, Itziar Ziga ha retomado esta tradición con su obra *Malditas* (2014), donde sus referentes pueden ser más clásicos (como Louise Michel, Olympe de Gouges o Sojourner Truth) o más actualizados y/o controvertidos (como Valerie Solanas, Sylvia Rivera, Annie Sprinkle, Kathleen Hanna o la gallega Laura Bugalho). Una vez más, este gesto le sirve para abordar indirectamente

21 Gair, Lily. *Woman's Freedom*. Londres: Freedom Press, 1914.

sus posiciones presentes y por eso la presenta como una estirpe no feminista sino transfeminista.

Con ejemplos como estos se atestigua la pervivencia del relevante rol de la historia pasada y/o de la tradición, en este caso de una de lucha y rebelión, incluso en aquellos casos en que esta había sido uno de los principales instrumentos a la hora de excluir o marginar a los colectivos que la desafiaban. Y en unos movimientos, como el de las mujeres, que en bastantes ocasiones precisamente han sido criticados a nivel interno por descuidar el cultivo de esta relación con el pasado. Luchar desde la tradición contra la tradición no es en absoluto una contradicción. Y es que hay muchas tradiciones posibles dentro de la tradición.

Capítulo II

Enterrar o desenterrar a los muertos

Deje que los muertos entierren y lloren a sus propios muertos. Sin embargo, es envidiable ser los primeros en acceder vivos a la nueva vida; ese tiene que ser nuestro destino.

Karl Marx. *Carta a Ruge*. Mayo de 1843.

En la sociedad burguesa el pasado domina al presente. En la sociedad comunista el presente domina al pasado.

Karl Marx. *Manifiesto comunista*.

La desgracia de los franceses, incluso de los trabajadores, son los *grandes recuerdos*. Sería necesario que los acontecimientos pusieran fin de una vez por todas a este reaccionario culto del pasado.

Karl Marx. *Carta a Cesar de Paepe*. 14 de septiembre de 1870.

Marx contra la tradición revolucionaria

No deja de ser curioso que uno de los mayores detractores de la tradición revolucionaria haya sido quien seguramente sea el pensador revolucionario por excelencia y el origen de la tradición de pensamiento revolucionario más importante. Me refiero a Marx y las reflexiones que escribió en *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte* (1852). De hecho, su *dictum* de que los

grandes hechos y personajes de la historia aparecen por así decir dos veces, una como tragedia y la otra como farsa, precede inmediatamente a la dura crítica que dirige a la relación entre revolución y tradición. En su opinión, los sedicentes herederos de la revolución no son más que una caricatura de sus predecesores. Y eso no solo le sucedería a Napoleón III con su tío, también a Louis Blanc con Robespierre, a Caussidière con Danton y a la facción de la montaña de 1848 con la de medio siglo antes.[1] Según Marx,

> […] la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando estos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal.[2]

Marx denuncia que los revolucionarios no dejan de pensar en y desde el pasado, incurriendo en el peligro de olvidar los auténticos requerimientos del presente. Y la metáfora que más adelante elige es bien clara: la de un principiante que, al aprender un idioma nuevo, solo es capaz de expresarse bajo las reglas de este y olvida por el camino su lengua natal. En este contexto recuerda asimismo cómo Lutero se disfrazó de san Pablo, cómo Cromwell apeló a las fuentes del Antiguo Testamento, cómo la Revolución francesa se vistió bajo los ropajes de la Roma antigua y cómo la revolución de 1848 no hizo más que parodiar varios momentos de la que había estallado más de medio siglo antes. Desde su perspectiva, la tradición revolucionaria, más

1 Desde una perspectiva bien distinta, Tocqueville aportaría un diagnóstico coincidente en muchos puntos: «Nuestros franceses, sobre todo en París, gustan de mezclar los recuerdos de la literatura y del teatro con sus manifestaciones más serias. Esto induce a pensar, muchas veces, que los sentimientos que muestran son falsos, cuando la verdad es que están sólo torpemente aderezados. Aquí la imitación fue tan visible, que la terrible originalidad de los hechos quedó ocultada por ella. Era el tiempo en que todas las imaginaciones estaban embadurnadas por los colores gruesos que Lamartine acababa de extender sobre sus *Girondinos*. Los hombres de la primera revolución estaban vivos en todos los espíritus, y sus actos y sus palabras, presentes en todas las memorias. Todo lo que yo vi aquel día mostró la visible impronta de aquellos recuerdos. Siempre me parecía que de lo que se trataba era de representar la Revolución Francesa, más que de continuarla» (*Recuerdos de la Revolución de 1848*. Madrid: Editora Nacional, 1984, p. 105).

2 Marx, Karl. *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*. Barcelona: Ariel, 1985, p. 11-12.

que una contradicción, sería una amenaza y una pesadilla que oprime a los vivos. A su juicio, esta presencia del pasado coincidió con unas revoluciones que no lo fueron realmente y que en verdad favorecieron a la burguesía. Debido a su fijación y reverencia por lo pretérito, el peligro de la tradición consistiría en que puede hacernos perder de vista la coyuntura actual y desviarnos del proyecto auténticamente revolucionario. De ahí que después se refiera a los hechos mencionados en términos de una conjura de muertos.

El reto que con ello plantea es: ¿podemos desprendernos completamente del peso de los muertos o del pasado? ¿Y puede el mismo Marx convertirse a su vez en un lastre del pasado para las revoluciones del futuro? ¿Rechazaría ser el origen de una nueva tradición revolucionaria? Por lo menos sabemos, gracias a esa conocida carta que le mandó a Paul Lafargue, que se posicionó en contra de las personas que hablaban en su nombre y se presentaban como marxistas. *Je ne suis pas marxiste*, fue la frase que escribió. La pregunta es: ¿sería legítimo desde el pasaje evocado que alguien se declarara marxista? ¿Y qué debería implicar eso?

A continuación, Marx desarrolla la relación de las revoluciones burguesas con la tradición. Los burgueses necesitaron recurrir al pasado, afirma, para hallar en ellas «las ilusiones que necesitaban para ocultarse a sí mismos el contenido burguesamente limitado de sus luchas y mantener su pasión a la altura de la gran tragedia histórica».[3] En tales casos, matiza, la resurrección de los muertos no debe ser entendida como una parodia del pasado sino como una glorificación de las luchas del presente y como una fantasiosa exageración de la misión trazada. El pasado invocado servía para dotar de un simbolismo, de una poesía, de una pasión y de una heroicidad a unos acontecimientos que de por sí no los tenían. Así se servían de la tradición para sobredimensionar algo en sí mismo mucho menos relevante. Las revoluciones burguesas pasaban a revestirse de este modo de un carácter épico y a estar nimbadas de un valor del que en verdad carecían.

Luego, Marx pone como ejemplo la revolución de 1848 y señala que vivió obsesionada con el espectro de la antigua revolución; hasta tal punto, continúa, que el pueblo

3 *Ibidem*, p. 13.

> […] se encuentra de pronto retrotraído a una época fenecida, y para que no pueda haber engaño sobre la recaída, hacen aparecer las viejas fechas, el viejo calendario, los viejos nombres, los viejos edictos (entregados ya, desde hace largo tiempo, a la erudición de los anticuarios) y los viejos esbirros, que parecían haberse podrido desde mucho tiempo antes.[4]

Lo viejo, incluso lo podrido, se convierte en la imagen de lo nuevo y en el emblema de la revolución. La reacción de Marx ante estos hechos no deja lugar a dudas: los compara con un loco del manicomio londinense de Bedlam, uno que creía vivir en la época de los viejos faraones. El problema, claro está, reside en que los revolucionarios no logran desprenderse de la sombra de un pasado ubicuo que interfiere en el presente y bloquea la dimensión propiamente revolucionaria. El resultado no puede ser otro que la farsa de la revolución: la elección de otro Bonaparte, el *Napoléon le Petit* de Victor Hugo.

En opinión de Marx, la apelación a la tradición revolucionaria habría servido para despojar a la revolución de su carácter revolucionario. O, dicho de otro modo, en ese oxímoron que es la tradición revolucionaria la primera palabra habría acabado por prevalecer y desactivar la misión de la segunda. Para explicarlo, apela a un pasaje del Antiguo Testamento, el de las ollas de Egipto. La referencia hace alusión a esos hebreos que, asustados ante las penurias y dificultades del éxodo de Moisés, comienzan a añorar las ollas del faraón en las que, pese a tener que vivir en un régimen de esclavitud, por lo menos podían comer bien. Así pues, la revolución de 1848 se habría frustrado por el miedo que infundía la aventura revolucionaria, y por el deseo de seguridad y manutención que el gobierno anterior proveía.

Frente a ello, Marx subraya que «la revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir».[5] Es decir, hay que mirar no hacia atrás sino hacia delante. De ahí que la primera tarea consista en despojarse de toda superstición y veneración de lo pretérito. Para ser consciente de su contenido, prosigue, la revolución debe dejar que los muertos entierren a los muertos (otra alusión bíblica que en este caso remite al evangelio de san Mateo). De este modo, no será la frase la que

4 *Ibidem*, p. 14.

5 *Ibidem*, p. 15.

desborde el contenido, como sucedía antes, sino al revés, será el contenido el que desborde la frase. Lo que desea es menos retórica y más acción, menos simbolismo y más realidad. Por eso apunta que las revoluciones proletarias, en contraste con las burguesas, se critican a sí mismas sin cesar, se vuelven sobre aquello que parecía concluido para comenzarlo de nuevo. Estas revoluciones no se cierran, no se reifican podríamos decir, sino que «se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus primeros intentos».[6] El origen de la revolución, en vez de ser ensalzado y sacralizado, puede ser objeto de crítica e incluso de befa. Ya no solo se deja de apelar a una tradición revolucionaria anterior que bloquee su desarrollo. Además, tampoco se entiende a sí misma como una tradición a la que reverenciar. Solo así la revolución no quedaría apresada en y por su propio pasado, uno que le impidiera seguir su derrotero. La revolución también debería consistir en una revolución hacia la misma relación con un pasado que influye negativamente e inhibe el curso del acontecimiento revolucionario.

El desafío de Marx es inmenso. Y es un desafío que también podemos volcar sobre él mismo. ¿Acaso todo esto que escribe sobre la tradición revolucionaria no se le debería aplicar? ¿Sería ese el sentido oculto del *je ne suis pas marxiste* mencionado? ¿O sería la infidelidad la mejor manera de rendirle homenaje y de prolongar su legado?

Harold Rosenberg, una réplica a Marx

Un siglo más tarde, el crítico de arte Harold Rosenberg, en el texto *Los romanos resucitados* (1949) que luego incluyó en su libro *La tradición de lo nuevo* (1959), retomó esas líneas de Marx desde una lectura diferente. A su juicio, la apelación a la tradición anterior no habría sido tanto una manera de disimular el componente revolucionario sino un catalizador. Para él, la imitación del estilo romano «no fue una forma de huir del presente y de sus "tareas" sino el medio de precipitarse en el centro de la situación actual y apresarla».[7] La tradición proveyó a los burgueses del precedente que animó y legitimó su actuación política, uno gracias al cual pudieron entregarse a la

6 *Ibidem*, p. 16.

7 Rosenberg, Harold. *La tradición de lo nuevo*. Caracas: Monte Ávila, 1969, p. 164.

acción. Como si siguiese a Georges Sorel, lo que defiende es que la función de ese mito era movilizadora, ayudaba a despertar la pasión para actuar.

En opinión de Rosenberg, la farsa habría existido, sin duda, pero hizo gala de un carácter productivo e incluso (limitadamente) revolucionario. Al fin y al cabo, el problema del héroe es a su juicio el de la resurrección. Este es aquella personalidad que tiene la capacidad de perdurar en la memoria más allá de los límites de la propia vida y de poder reaparecer esplendorosamente en determinadas coyunturas. «Si los muertos permanecieran muertos y no pudieran revivir lo que antes fueron, agrega, no habría héroes ni mito capaces de vencer el sentido del tiempo en el hombre».[8]

Ahora bien, más adelante apunta que «sin ese ocultamiento, sin ese *engaño*, la burguesía no hubiera podido realizar su forma histórica y su revolución».[9] Ante el abismo de lo imprevisto y lo desconocido que anuncia la revolución se recurre a lo ya visto y conocido. Aquí el héroe mencionado entra en escena: actuar de manera histórica es para él desempeñar un papel que ya ha representado en otros tiempos. La ironía es que eso habría conducido al advenimiento de una sociedad inédita como la burguesa. La repetición de lo antiguo, imposible en sentido literal dada la variabilidad de la historia, no habría impedido el surgimiento de lo novedoso. Quizá sus protagonistas no sabían con exactitud lo que hacían, afirma, pero no dejaron de hacerlo y fue la historia la que les llevó hacia el futuro. Es esta la que, desde el curso que toma, va adoptando y desechando los diferentes mitos. En otras palabras, la tradición no sería tanto el pasado de la revolución cuanto el presente pasado: el pasado que se construye desde el propio presente y que, por supuesto, no tiene por qué coincidir con lo realmente acaecido. Desde este prisma Marx sale retratado como una suerte de idealista, pues habría puesto las ideas (aquí bajo la forma del recuerdo de los episodios pasados) como un factor decisivo para el desarrollo de la historia. El problema no habría sido tanto la tradición invocada o representada, lo que podríamos llamar una falsa conciencia o ideología revolucionaria, cuanto el rostro de una realidad que se envuelve y protege en esos ropajes míticos. De una realidad que sería fingida y teatralmente revolucionaria.

Uno de los puntos centrales de la argumentación de Rosenberg es que

8 *Ibidem*, p. 158.

9 *Ibidem*, p. 168.

> […] lo histórico es insoportable, su contenido debe ser encubierto y por ello las crisis revolucionarias son inseparables de los mitos. Una vez que se presenta la compulsión de crear «algo nunca visto», la pesadilla de las generaciones muertas subyugará las conciencias, los espectros caminarán y cualesquiera fueren las novedades, será el efecto deseado y no previsto de la victoria irónica del tiempo. La burguesía pudo desempeñar su papel en la gran tragedia histórica porque en el momento crítico dejó de pensar históricamente, porque se proyectó a través de los romanos.[10]

Rosenberg sostiene que lo propiamente histórico, lo completamente presente o «lo nunca visto», se caracteriza por ser insoportable y por eso no es posible que la acción tenga carácter absoluto. A su juicio, todo acontecimiento es de por sí indigerible y debe ser enmarcado en mitos o narraciones para poderlo interiorizar. De ahí que las revoluciones, las cuales irrumpen en un principio como transformaciones radicales en el tiempo, también acaben por ser víctimas de una victoria irónica de este. El tiempo siempre vence es la lectura que extrae de ello. Y la mayor ironía sería que es la misma revolución la que impide que esta sea completamente revolucionaria: es tan grande su salto en el tiempo, que no puede permanecer plenamente en este y debe disimular semejante corte desde el cobijo de una tradición determinada. La posibilidad que entraña todo cambio pasaría entonces por su enmascaramiento y por generar un aura de continuidad más aparente que real. La pesadilla no sería aquí tanto el pasado cuanto el carácter absoluto de la revolución.

Además, podríamos añadir, el recurso a esa tradición también serviría para limitar las interpretaciones que se pudieran hacer del acontecimiento revolucionario. En el acto de resguardarse en la tradición romana se buscaría una salvaguarda contra eso inaudito o «nunca visto» que al mismo tiempo impidiera su apropiación desde otras tradiciones alternativas. De este modo, el aventurado momento de ruptura quedaría bajo control y el pasado, un pasado que ya había cumplido su función al quebrar el *statu quo* previo, acabaría imponiéndose sobre el presente y sobre todo el futuro. Gracias al pasado, el presente recobraría su «correcta» orientación y se

10 *Ibidem*, p. 169.

evitaría que la revolución se desbordara y descontrolara, que cayera en una irrefrenable *hybris*.

Al final de su texto, Rosenberg también se dirige a la misión revolucionaria del proletariado y, frente a Marx, sostiene que este no debe tener la pretensión de poder actuar sin la fuerza movilizadora del mito. «Desprovista del mito», anota, «la revolución proletaria tendría que llevarse a cabo sin pasión».[11] Entonces se encontrarían ante una sobria realidad que deberían soportar sin el respaldo del *pathos* de lo histórico. Más allá del idealismo, del que no escapa Rosenberg en ningún momento, lo que rechaza es la pretensión de poder actuar sin mediaciones, respondiendo de manera directa al contenido histórico. Su conclusión es que la revolución planteada por Marx no se daría nunca. Sin los propios mitos y tradiciones la clase obrera caería en los de otros, como en esos sueños de superioridad racial o nacional que proliferaban cuando compuso el texto. A la luz de lo ocurrido en el siglo que media entre *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte* de Marx y el escrito de Rosenberg, este concluye que el hombre «no ha adquirido la capacidad de lo histórico; durante las crisis su respuesta es todavía la máscara».[12]

Walter Benjamin y el salto de tigre al pasado

Uno de los posicionamientos ineludibles respecto a la tradición revolucionaria es el de Walter Benjamin, en parte por su particular interpretación de un marxismo que interseccionа y se entremezcla con un mesianismo procedente de su herencia judía. En sus escritos, el acontecimiento revolucionario, pese a ser entendido como interrupción o discontinuidad radical, sigue conectado con el pasado, con la memoria y con la tradición, en especial con la de los vencidos y los oprimidos. Y el marxismo resultante, por supuesto, no puede dejar de ser heterodoxo. Sin embargo, resulta interesante que Benjamin disimule su crítica a Marx y la dirija hacia corrientes derivadas como la socialdemocracia alemana. El problema, pues, no conectaría tanto con la obra de Marx cuanto con la de ciertos herederos que hablan en su nombre e imponen una vulgata marxista.

11 *Ibidem*, p. 170.

12 *Ibidem*, p. 172.

No es este el lugar para tratar pormenorizadamente el intrincado pensamiento de Benjamin. Solo me propongo resaltar que en su obra hay una conexión íntima entre la memoria y la revolución que se plasma en su relectura de la historia y que está muy presente en esas celebérrimas *Tesis sobre la filosofía de la historia* sobre las cuales tanto se ha escrito. Benjamin criticó en este texto esas comprensiones de la historia, a su juicio de efectos narcóticos y acompañados de una memoria o amnesia selectiva, que retratan el pasado como un continuado e incluso admirable progreso que justifica e incluso enaltece el rostro actual de la realidad. De ahí que se opusiera al conformismo que alimentaba este tipo de aproximación a la historia (un conformismo que, por cierto, también puede darse en el seno de la tradición revolucionaria) y que, por ejemplo, prefiriera insistir en su famosa sentencia de que todo documento de cultura no es más que un documento de barbarie. Y esto también incrimina al proceso de transmisión que conecta esos bárbaros pasados con las épocas posteriores que los admiran o conmemoran, que los integran en su tradición como episodios memorables.

El problema añadido es que esta mitología del progreso, a su modo, había acabado por ser ingenuamente asumida por la socialdemocracia, algo que neutralizaba la energía del materialismo histórico, tal y como lo entendía Benjamin. Entre otras cosas, el acto de situar proféticamente la esperanza en el futuro conducía a una minusvaloración práctica del presente, el cual pasaba a ser fundamentalmente concebido como una simple etapa de tránsito hacia un futuro mejor. Frente a ello, por ejemplo, Benjamin quiere recordar que no hay ni un solo instante histórico en el que no pueda estallar la revolución.

Además, la fe en el progreso había conducido a que la socialdemocracia no fuese capaz de comprender la emergencia de los fascismos y a que, por estar convencida de que la historia nadaba de forma inexorable a su favor, no supiera cómo enfrentarse con éxito a este. En verdad, entre los defensores de esa idea ingenua del progreso se hallaba también el mismo Engels, quien había llegado a escribir frases como «nos basta con cruzarnos de brazos y dejar que nuestros enemigos trabajen para nosotros».[13] Por eso, parte de la derrota contra el fascismo se explicaba según Benjamin desde

13 Citado por Mate, Reyes. *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid: Trotta, 2006, p. 188. Huelga decir que seguramente sea la mejor monografía sobre este texto de Benjamin.

la mala y optimista comprensión que se hacía de la historia. Por decirlo en otras palabras, el problema yacía en que, por desgracia, la barbarie no debía ser vista únicamente como un fenómeno o remanente propio del pasado, uno en cierto sentido superado y desprovisto de un auténtico recorrido presente o futuro. De ahí que en la octava de sus tesis agregue que no tiene nada de filosófico el asombro de que la tragedia que estaban viviendo él y sus contemporáneos pudieran ser posibles todavía en pleno siglo xx. La raíz de ese asombro, a su juicio, procedía básicamente de una comprensión errónea de la historia.

Por el otro lado, Benjamin carga las tintas contra las aproximaciones historicistas al pasado, las cuales se convierten en actos de empatía e incluso de simpatía con los vencedores de las luchas pretéritas e, indirectamente, de la clase dominante del presente. Así se manifestaría la función legitimadora de la historia hacia el orden existente. Frente a eso, en cambio, Benjamin sostiene que la tarea de la historia no es otra que la de adueñarse de la tradición de los oprimidos, algo que también apuntaba contra los errores que detectaba en la filosofía de la historia de la socialdemocracia.[14] En esta misma línea propone como alternativa que «hay que basar el concepto de progreso en la idea de catástrofe».[15] Y acto seguido añade que la catástrofe es justamente que «esto», la persistencia de la barbarie bajo el rostro mítico del progreso, siga sucediendo.

El desafío planteado por Benjamin se sitúa en el intento de ir más allá de esas visiones *whig* de la historia y de repolitizar esta de algún modo. Para ello, lo que plantea es pasar el cepillo a la historia a contrapelo y que la confrontación política también se dé en el campo de la memoria y de la tradición. En la sexta tesis sobre la filosofía de la historia, por ejemplo, anota que

14 En opinión de Benjamin, «es la tradición de los oprimidos, en la cual la clase trabajadora aparece como la última clase avasallada, como la clase vengadora y como la clase liberadora. De esta conciencia renunció la socialdemocracia desde un comienzo. Le atribuyó a la clase trabajadora el papel de salvadora de generaciones venideras. Con ello le cercenó el tendón de su fuerza. La clase desaprendió en esta escuela lo mismo el odio que la capacidad de sacrificio. Pues ambos se nutren más de la imagen verdadera de los predecesores avasallados que de la imagen ideal de los descendientes liberados» (*La dialéctica en suspenso: fragmentos sobre historia*. Santiago de Chile: LOM ediciones: 2009, p. 65-66).

15 Benjamin, Walter. *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2005, p. 476.

> […] en toda época ha de intentarse arrancar la tradición al respectivo conformismo que está a punto de subyugarla. El Mesías no viene únicamente como redentor; viene como vencedor del Anticristo. El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza solo es inherente *al* historiador que está penetrado de lo siguiente: *tampoco los muertos* estarán seguros ante el enemigo cuando este venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer.[16]

Los muertos, que debían ser enterrados según Marx, pasan a ser aquí un vivo y feraz objeto de discusión y de combate. De ahí que en la decimosegunda tesis prefiriera que la lucha obrera apelase al pasado de los ancestros esclavizados y no al imaginado futuro de los descendientes liberados. O que también apunte, como lo hace en la segunda tesis, que hay una cita (*Verabredung*) secreta entre las generaciones anteriores y la nuestra. Benjamin inhuma a esos muertos para que, de algún modo, también tomen parte en el acontecimiento revolucionario.[17] Y esto se manifiesta en la imagen del «tiempo ahora» o «tiempo presente» (*Jetztzeit*) que se contrapone a una concepción del tiempo vacío, abstracto u homogéneo.

Lo que se infiere de la obra de Benjamin, como ha expuesto Georges Didi-Huberman en *Ante el tiempo*, es la importancia del anacronismo en la historia. Todo tiempo histórico es anacrónico y dialéctico, está atravesado, abierto, infiltrado u horadado por otros tiempos que no son el presente. Este, lejos de ser puro y absoluto, se caracteriza por una cierta indigencia y mestizaje, por cierta extemporaneidad intrínseca e imposible de erradicar, donde lo contemporáneo no cesa de convivir con estratos y supervivencias que tienen su origen en otros tiempos anteriores. Y, por supuesto, debemos añadir que tampoco la revolución es ajena a esta dimensión anacrónica. Es más, debido a que la lucha revolucionaria es asimismo un litigio por

16 Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos*. Vol. I: *Filosofía del arte y de la historia*. Buenos Aires: Taurus, 1989, p. 180-181.

17 Al respecto ha escrito Reyes Mate: «Posiblemente no existe atropello mayor que ignorar la evidencia de los derechos pendientes de quien fue injustamente tratado. Es, por un lado, como si el enemigo venciera de nuevo; es como si se cometiera una nueva injusticia, que se puede reproducir indefinidamente porque nadie quiere hacer frente al enemigo. Pero, por otro, esa falta de solidaridad con el pasado nos priva de encender la chispa mesiánica que ilumine nuestro presente. La dignidad de ser feliz es esa solidaridad con el pasado» (*La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos, 1991, p. 226).

la memoria y por el tiempo, en su seno también se captan las diferentes relaciones (o pugnas) que se establecen entre el presente y el pasado.

Esta visión alternativa del tiempo se habría plasmado de forma paradigmática en la revolución y Benjamin, como hace en la tesis decimocuarta, alude a la francesa. Para Robespierre, asegura, la antigua Roma habría sido un pasado cargado de tiempo-ahora con el que se hacía saltar el *continuum* de la historia y, de este modo, la Revolución francesa se habría entendido a sí misma como una Roma que retorna. Se puso en práctica un salto de tigre al pasado que, inspirándose en las luchas pasadas y recogiendo la doliente herencia de los oprimidos, se enfrentaba a la tradición de la clase dominante. Y con ello se mostraba la complejidad de la cuestión del tiempo: cómo el presente, y con ello la revolución, no es puramente y nada más que presente. Más aún, añadiría Benjamin, es preciso que vaya más allá de este. La redención augurada por la revolución también debe serlo para quienes han padecido las injusticias pretéritas. De ahí que el Mesías no venga solo como un redentor sino también como el vencedor del Anticristo, como un vencedor por tanto que adviene cargado de pasado. Ahora bien, al mismo tiempo también se puede leer esta tesis desde un ángulo adicional y en verdad complementario: las luchas actuales, las posibles derrotas del presente, tienen asimismo sentido en la medida en que así podrán ser recogidas, prolongadas o reapropiadas en el futuro. Es en cada presente cuando forjamos, actualizamos y prolongamos esa tradición que más adelante podrá ser reivindicada.

En este entrelazamiento entre presente y pasado es cuando Benjamin se aleja más claramente de las aseveraciones del Marx de *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*, pero lo hace sin que se deslice reproche explícito alguno. Al revés, parece buscar una conciliación, una plasmada en la última frase de la decimocuarta tesis sobre la filosofía de la historia y en donde escribe que «el mismo salto bajo el cielo despejado de la historia es el salto dialéctico, que así es como Marx entendió la revolución».[18] ¿Con este gesto habría sido fiel a Marx y desde su obra habría ido más allá de él? ¿O más bien fue un acto de heterodoxia?

18 Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos. Filosofía del arte y de la historia*. Buenos Aires: Taurus, 1989, p. 188.

En cualquier caso, Benjamin rehuyó la confrontación con Marx, y con ello se alejó de la reacción previamente expresada por alguien como Gustav Landauer. En su *Llamamiento al socialismo* (1911), este revolucionario anarquista había criticado con virulencia el pensamiento de Marx en su integridad, sobre todo a causa del carácter científico que rodeaba a su filosofía, pero también había prestado atención a la tesis de la falta de precedentes. Al respecto había escrito que

> […] los recuerdos históricos pueden producir algo malo, cuando los hombres se disfrazan como viejos romanos o jacobinos, mientras tienen tareas muy distintas que llevar a cabo; pero todavía peor es esa especie de ciencia histórica que ha traído el marxismo hegelianizado. ¡Quién sabe cuánto tiempo hace que tendríamos detrás de nosotros la revolución si no hubiésemos pensado nunca en una revolución precedente! El marxismo nos ha traído una especie de manera de caminar que no recuerda a ninguna de las formas de andar existentes.[19]

Landauer destacó los lazos de continuidad de la revolución con el pasado y por eso, y a causa de su visión idealizada de la Edad Media y del cristianismo, ha sido tachado de representante de una suerte de conservadurismo revolucionario. Además, para él la revolución no debía ser únicamente política sino también espiritual. Ahora bien, lo digno de mención para la cuestión aquí tratada es que su pensamiento contrario al cientifismo (marxista) también desemboca en una nueva relación con el pasado que bien pudo influir en Benjamin y que sin duda lo hizo en Ernst Bloch. Para Landauer, el pasado no era algo acabado ni puramente pasado sino, y en la medida en que está conectado con el presente, algo

19 Landauer, Gustav. *Aufruf zum Sozialismus*. Berlín: Paul Cassirer, 1919, p. 73. En *La Revolución* añade: «todo vino llega a la fermentación por el fermento, que a su vez es obtenido del vino, y así sucesivamente. Supongamos que cada fermento fuera nuevo y tuviese en sí la realidad o la fuerza o el recuerdo —que todo es uno— de todo fermento anterior. Así, perennemente vieja y nueva, se manifiesta la utopía, aunque una y otra vez perezca, se disuelva y desaparezca en el seno de lo que ella misma llevó primero a la fermentación, y luego al tranquilo reposo. También así, en las épocas de topías relativamente estables, pervive la utopía, subterráneamente, postergando el realizar esa unidad del complejo de sentimiento, voluntad y recuerdo a la que se halla inclinada a dar el nombre de revolución» (*La revolución: una filosofía social propia*. Barcelona: NED Ediciones, 2016, p. 30).

que también estaba sujeto al cambio y al devenir, tal y como se muestra en este pasaje:

> Afirmo más bien, a despecho de toda paradoja, de manera completamente literal, que el pasado varía. La cadena de la casualidad no está integrada por causas rígidas que producen efectos fijos, que a su vez se vuelven causas, que de nuevo ponen un huevo, etcétera. Esto no es así. De acuerdo con esta idea, la cadena de la casualidad consistiría en eslabones trabados el uno con el otro, todos inmóviles y petrificados, menos el último. Solo el último daría un paso adelante; de él brotaría entonces uno nuevo, que a su vez se adelantaría, y así sucesivamente. Yo sostengo, en cambio, que es toda la cadena la que avanza, no solo su último eslabón. Las llamadas causas se transforman con cada nuevo efecto.[20]

Para Landauer el pasado puede ser entendido como algo rígido y concluido, algo que en rigor no pertenece al presente, pero también como un camino, un movimiento vivo que se precipita a cada instante en el futuro. Su objetivo, pues, era superar la primera concepción para penetrar en la segunda. A decir verdad, no es una cuestión de volición o decisión, no hay un margen real de libertad en este asunto, dado que el pasado «lo tomamos con nosotros, o él nos toma consigo, sobre la misma marcha».[21] Queramos o no, siempre nos acompaña y nos atraviesa.

Esto se manifiesta en su idealización de la cristiana Edad Media, construida por cierto desde una obra anarquista como *El apoyo mutuo* (1902) de Kropotkin. Landauer retrató la época medieval como la cima de la civilización, pero al mismo tiempo la reconoció como una etapa del pasado, un pasado que aun parcialmente vivo en nuestro presente no puede ni tiene que ser revivido. La nostalgia de Landauer no derivó en un proyecto de restauración de un momento pretérito. Lo que le atraía más bien del cristianismo medieval eran algunos de sus rasgos que quería rescatar para su presente: por ejemplo, su fuerza mística y el afán hacia la santidad de las personas, aspectos que se contraponen a una era moderna que en su

20 Landauer, Gustav. *La revolución: una filosofía social propia*. Barcelona: NED Ediciones, 2016, p. 40-41.

21 *Ibidem*, p. 41.

opinión adolecía de una alarmante falta de espíritu y en cuyo seno hallamos un pueblo que carece de todo sentimiento de unidad y cohesión.

Landauer se giró hacia el áureo pasado medieval en busca de una suerte de utopía de la comunidad. De ahí que no fijase su atención en la Iglesia papal, equivalente de un Estado al cual se enfrenta, sino en movimientos heréticos como los husitas o los posteriores anabaptistas, en los cuales descubrió proyectos radicales de transformar la vida en su integridad y entre quienes halló precursores de su anarquismo espiritual. Las aceradas críticas que escribió contra Lutero, a quien juzgó como la figura fundacional de la modernidad que detestaba, se relacionan justamente con su traición a la sublevación de los campesinos alemanes y a su pública adhesión al bando de los nobles. Lo que a su juicio se debía inferir de semejante maniobra es que el espíritu debía someterse a la autoridad y con ello Lutero quebraba como principio vital la libertad evangélica del cristiano, algo inaceptable para él. Ahora bien, eso no impide que Landauer también se adscribiera a la tradición de la Revolución francesa, pese a que no por casualidad lo hiciera desde la defensa de su ideal de fraternidad, el más necesario para los sombríos tiempos actuales.

Como se sabe, el pensamiento de Benjamin se mueve por otros derroteros. Para empezar, y más allá de la muy distinta valoración de la obra de Marx, en sus escritos no se respira una nostalgia ni un idealismo equivalentes. Además, no solo pone de relieve cómo el pasado influye en el presente, sino cómo se anudan (de manera problemática) la continuidad y la discontinuidad. El primer problema del propagado ideal de progreso es que se presenta como una línea de continuidad, toda ella acumulativa, coherente y prácticamente sin fisuras ni aristas, toda ella forjada desde una perspectiva teleológica y presentista. En segundo lugar, por supuesto, también denuncia el contenido de eso que se muestra como progreso: una ficción de continuidad que se limita a valorar esos momentos pasados en los cuales se reconoce y que no incorpora a su relato esos otros instantes en los que la tradición se disloca o interrumpe.[22] De ahí que el estallido de la revolución, la cual irrumpe con estrépito como un momento de discontinuidad, conduzca a la impugnación de los contenidos de esa falsa continuidad y también al cuestionamiento de la misma idea de continuidad en sí. Una de las icónicas imágenes

22 Benjamin, Walter. *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2005, p. 476.

que Benjamin ofrece de esta ruptura del tiempo queda simbolizado en la introducción del nuevo calendario en la Revolución francesa, el cual representa el reordenamiento del tiempo que trae consigo la nueva etapa que se abre. Sin embargo, no por ello la cuestión de la continuidad desaparece, pues la discontinuidad generada por la revolución no deja de ser el origen de otros momentos (bien que discontinuos) de cierta continuidad con el pasado. Por ejemplo, con aquellos episodios de opresión frente a los cuales aparece como expiadora o con esos momentos de excepción que concurren como instantes de tiempo-actual para el presente.

Ahora bien, conviene asimismo no olvidar que el nuevo calendario revolucionario fue reintroducido brevemente, nada más que 18 días, durante la Comuna de 1871. ¿Se trató entonces de un momento dialéctico y revolucionario, o deberíamos afirmar que fue poco más que una imitación y por tanto una farsa?

Engels, Bloch y los campesinos de Alemania

Se podría decir que la primera respuesta a Marx provino justamente de Engels, en la obra *La guerra campesina en Alemania* (1850) y que se publicó dos años antes que *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*. Ya en la primera frase que el pensador y activista alemán escribió en el prólogo a la primera edición del libro afirmaba que «también el pueblo alemán tiene su tradición revolucionaria».[23] El objetivo de este libro es claro: rastrear en la historia pasada a fin de mostrar que también los alemanes poseían precedentes revolucionarios que merecían ser considerados y que no tenían por qué ser menos valorados que los de otros territorios como Francia. La mención a este país no es casual. En el prólogo que añadió en 1885 a *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte* de Marx ya había destacado la relevancia de las luchas históricas que habían tenido lugar en el país galo. No se trataba de un caso único. Incluso un historiador conservador como Leopold von Ranke se había referido a estos hechos, y lógicamente desde un punto de vista bien distinto, como «el mayor acontecimiento natural del Estado alemán [sic]».[24]

23 Engels, Friedrich. *La guerra campesina en Alemania*. Madrid: Capitán Swing, 2009, p. 107.

24 Ranke, Leopold von. *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*. Berlín: Duncker und Humblot, 1839, vol. II, p. 210.

Además, el precedente histórico de los campesinos, pese a estar situado a una distancia de más de tres siglos y a pesar de ciertas diferencias dignas de destacar, como el carácter nacional de la revuelta alemana y el transnacional de la oleada revolucionaria de 1848, serían desde la perspectiva de Engels comparables a la coyuntura actual.[25] En este sentido, retrata por ejemplo a los dos principales actores de la revuelta campesina desde un esquema muy cercano a su filosofía de la historia: a Lutero como representante del reformismo burgués y a Thomas Müntzer, cuya proclama «omnia sunt communia» ya tenía una larga tradición dentro del cristianismo y no ha dejado de ser reivindicada en la actualidad, como un revolucionario plebeyo, un profeta de la insurrección y una especie de comunista *avant la lettre*. De ahí que su reino de Dios, según Engels, no fuera otra cosa que una sociedad sin diferencias de clase, sin propiedad privada y sin un poder estatal independiente; o que su evangelio no fuese otro que el de una igualdad completa. Por ello mismo, Engels posterga la cuestión religiosa y pone en primer lugar la material y la lucha de clases.[26]

El que quizá sea el aspecto principal del libro es que la traición de Lutero a Müntzer, cuando el primero apoyó a la nobleza y abogó por el aplastamiento del segundo, es interpretada por Engels como la reveladora anticipación de la traición de la burguesía decimonónica al proletariado. Si Marx había explicado el presente desde el presente en *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*, Engels acude al pasado para hallar un acontecimiento que le sirva para comprender lo recién sucedido. Desde este prisma, ambas obras deben ser leídas una al lado de la otra. Y lo que aporta *La guerra campesina*

25 Escribe Engels: «Transcurrieron tres siglos y han cambiado muchas cosas, sin embargo, la guerra de los campesinos no se halla tan lejos de nuestras luchas actuales y muchas veces tenemos que combatir a los mismos adversarios de entonces. Las propias clases y fracciones de clases que traicionaron el movimiento de 1848 y 1849, son las que encontramos como traidoras en 1525, aunque en una etapa inferior de su desarrollo» (*La guerra campesina en Alemania*. Madrid: Capitán Swing, 2009, p. 107). Según Ernst Bloch, también figuras de la revolución de 1848 como Friedrich Hecker procuraron imitar la figura de Müntzer (*Thomas Münzer, teólogo de la revolución*. Madrid: Ciencia Nueva, 1968, p. 116).

26 Escribe Engels: «También durante las llamadas guerras religiosas del siglo XVI se trataba, ante todo, de intereses materiales de clase muy determinados; esas guerras eran también luchas de clases, lo mismo que los posteriores conflictos internos de Inglaterra y de Francia. Aunque las luchas de clases se desenvolvían entonces bajo banderas religiosas, aunque los intereses, las necesidades y las demandas de unas y otras clases se ocultaban bajo envolturas religiosas, el problema no cambiaba y todo encontraba fácilmente su explicación en las condiciones de la época» (*La guerra campesina en Alemania*. Madrid: Capitán Swing, 2009, p. 131).

en Alemania frente a la obra de Marx es que el fracaso proletario en 1848 no habría sido más que un ejemplo adicional de una cadena de debacles análogas del pasado. Su conclusión implícita es que no hay que fiarse más de la burguesía, pues su revolución no es la misma que la del proletariado. A partir de ese momento, y en especial a raíz de lo sucedido en la Comuna de París de 1871, los proyectos políticos de sendas clases divergirán cada vez más y finalmente pasarán a ser enemigas, de modo que las revoluciones burguesas comenzarán a ser vistas como una contradicción y como un fenómeno más propio del pasado.

El análisis de Engels no resultó infecundo, en especial en Alemania. Diversos pensadores revolucionarios de primera línea se acercaron a la guerra de los campesinos, tales como Ferdinand de Lassalle (quien en verdad se centró más en el caballero Franz von Sickingen), August Bebel, Franz Mehring, Karl Kautsky, el heterodoxo Gustav Landauer o, por supuesto, Ernst Bloch. Al principio de su libro *Thomas Münzer, Teólogo de la revolución* (1921), donde el título revela la intención de repensar la relación entre religión y política, este filósofo propone una particular relectura del reformador religioso que también se enmarca en el seno de la tradición revolucionaria.

> Ni siquiera aquí [...] nuestra mirada se dirige en modo alguno al pasado. Antes bien, nos mezclamos a nosotros mismos vivamente en él. Y también los otros retornan así, transformados; *los muertos regresan, y su hacer aspira a cobrar nueva vida con nosotros*. Müntzer fue quien más bruscamente se quebró, por más que sus deseos fueran de vastísimos horizontes. Aquel que lo considere en el aspecto de la acción, captará por tanto en ello el presente y el absoluto de manera más distanciada y sinóptica que en una vivencia excesivamente rápida, y sin embargo con vigor no atenuado. Müntzer, principalmente, es historia en el sentido fecundo; él y su obra y todo lo pretérito que merece ser reseñado está ahí para obligarnos, para inspirarnos, para apoyar con mayor amplitud cada vez nuestro constante propósito.[27]

El objetivo de Bloch en esta obra es explorar a su manera la historia o corriente subterránea de la revolución, una historia que de acuerdo con su convicción no está muerta para el presente y que puede ser reivindicada

27 Bloch, Ernst. *Thomas Münzer, Teólogo de la revolución*. Madrid: Ciencia Nueva, 1968, p. 11. La cursiva es propia.

como herencia. A su juicio, el legado revolucionario de los campesinos y de Müntzer, que en el fondo no haría sino seguir la inspiración de la tradición milenarista de Joaquín de Fiore, se extenderá más allá de las fronteras alemanas y será recogido más adelante por los rebeldes de las Cévennes, por los *diggers* de la Revolución inglesa y su mensaje resonaría todavía obstinadamente vivo en el fragor de la Revolución francesa. En opinión de Bloch, incluso

> […] en la realización bolchevique del marxismo retorna de modo inconfundible el fenotipo del anabaptismo radical, con ribetes taboritas, comunistas y joaquinianos y librando la eterna batalla de dios; trayendo consigo por último el mito todavía encubierto, secreto, de la finalidad, de la cual, sin embargo, es constantemente preludio y correctivo el milenarismo.[28]

Al final del libro sobre Müntzer, Bloch llegará a unir en un solo fragmento nombres como los de los cátaros, del maestro Eckhart, de Kant y de Tolstoi.[29] Con todo ello, además, se enfrenta a esa interpretación que reduce la revuelta campesina a un episodio meramente de carácter nacional. Lo que se deduce de su ejercicio de lectura es que el legado de todo acontecimiento, por muy local que sea, puede franquear toda clase de fronteras, tanto espaciales como temporales. Se trata de un elemento que él mismo había detectado en uno de los sermones de Thomas Müntzer, de quien recordó que había proclamado que

> […] lo que yo predico es una fe cristiana uniforme en los corazones de todos los elegidos en la tierra. Si alguien no ha oído ni leído en

28 *Ibidem*, p. 117.

29 «Los pueblos perciben una luz que disipa las más sórdidas tinieblas, que coloca de repente en el centro más luminoso las realidades pasadas por alto, celestialmente subterráneas, y constituye por fin al secreto de la herejía en evidencia eficacísima, en polo y a la vez árbitro hegemónico de la sociedad, inescuchada todavía, ofrécesenos la historia subterránea de la Revolución, que ya dio sus primeros pasos en posición erecta; pero ahí están los Hermanos del Valle, los cátaros, waldenses y albigenses, el abad Joaquín de Calabrese, los Hermanos de la Buena Voluntad, de la Vida Comunitaria, del Pleno Espíritu y del Libre Espíritu, Eckhart, los husitas, Müntzer y los anabaptistas, Sebastián Franck, los iluminados, Rousseau y la mística humanista de Kant, Weitling, Baader, Tolstoi. Aúnanse todos ellos, y la conciencia moral de toda esta tradición tan inmensa vuelve a afirmarse otra vez contra el miedo, el Estado, la incredulidad y toda fórmula de autoridad que prescinda del ser humano» (*ibidem*, p. 253-254).

> toda su vida las Biblias, puede, sin embargo, tener para sí, por la justa doctrina del espíritu, una fe cristiana infalible, tal y como aquellos que sin libros escribieron la Sagrada Escritura. Si los cristianos coincidiéramos todos en concordia (salmo 72) con todos los elegidos, pese a todas las separaciones o generaciones y religiones, sabríamos del ánimo de alguien que, educado desde su juventud entre infieles, ha conocido la buena obra y la doctrina de Dios sin necesidad de libro alguno.[30]

Ahora bien, este ejercicio intelectual le genera un nuevo conflicto a Bloch, uno análogo al de Benjamin. Su apelación a la tradición revolucionaria y su explicación histórica tropiezan con otra tradición, una más cercana. El caso es que Bloch no proporciona la misma lectura del acontecimiento que Engels (como en verdad, antes de que *La guerra campesina en Alemania* fuera elevada a texto canónico, tampoco se puede decir que lo hicieran Bebel, Kautsky o Mehring) y, frente a la ortodoxia marxista de la época, rehúsa restringir las causas a las de índole material o económico.[31] Al final de su vida, Bloch lo expondrá de manera diáfana cuando reivindique que la superestructura puede activar la infraestructura. Más aún, que la superestructura contiene

30 Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Madrid: Trotta, 2004, vol. III, p. 426-427.

31 Por cierto, en verdad Engels tampoco, pues, en una carta enviada a Joseph Bloch el 21 de septiembre de 1890, afirmó que en su opinión y en la de Marx la causa económica era en última instancia el motor del cambio, pero que también concurrían otras causas entre las que incluyó de manera explícita a la tradición. Más tarde, en la misma misiva, se excusó y aclaró: «Que entre los más jóvenes se dé a veces más peso de lo que corresponde a la parte económica es en parte culpa mía y de Marx. Frente a los adversarios tuvimos que subrayar este principio fundamental que ellos negaban, y no tuvimos suficiente tiempo, lugar ni ocasión para hacer justicia a los otros momentos que intervienen en la interacción (*Wechselwirkung*). Ahora bien, tan pronto como se trataba de exponer una época histórica, es decir, cuando derivaba en una aplicación práctica, la situación cambiaba y ya no había espacio para el error. Desgraciadamente, ocurre demasiado a menudo que se cree haber comprendido a la perfección una teoría y poderla aplicar sin más tan pronto como se han apropiado sus principios fundamentales, y no siempre de una manera correcta. Y no puedo ahorrar este reproche a unos cuantos de los nuevos marxistas, de quienes también han salido cosas asombrosas». Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Werke*. Berlín: Dietz Verlag, vol. XXXVII, 1967, p. 465. Ahora bien, lo que con ello hace no es solo matizar la teoría general marxista sino destacar la importancia de los estudios concretos, como *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte* o *La guerra civil en Francia*, en los que se aplica y, con ello, deviene más real y compleja.

> […] un excedente que hace posible la maduración, de modo que una época anterior puede de pronto cobrar un rostro completamente distinto en otra generación, época y perspectiva. Lo que no implica una distorsión histórica, ni una falsificación, sino una vida distinta.[32]

Este excedente que asigna al pasado, un excedente por el cual el pasado no es meramente pasado y tiene la capacidad de ir más allá de sí mismo, es lo que se propone rescatar y reivindicar como una herencia para el presente. Para Bloch, todo pasado memorable contiene un carácter anticipador que deja constancia de cómo las fronteras entre pasado, presente y futuro no deben ser entendidas en un sentido rígido y literal. El pasado, pues, no debe ser entendido como algo cerrado y unívoco, sino abordado como algo dinámico y dinamizador, y comprendido desde este carácter anticipador y su potencial de futuro. De ahí que Bloch no apele únicamente a aquellos episodios revolucionarios más afines al ideario comunista, sino que también invoque acontecimientos religiosos como el protagonizado por Müntzer. Bloch reivindicará en reiteradas ocasiones tradiciones como la cristiana, algo que se plasmará en su libro *Ateísmo en el cristianismo* (donde afirma célebremente que solo un ateo puede ser un buen cristiano y, viceversa, que solo un cristiano puede ser un buen ateo), y al mismo tiempo lo hará desde lo que llamó *sub specie* de su historia de las herejías. De lo que se trataba era de releer la Biblia, eso que él denominó la Biblia subterránea, desde la perspectiva de los desafíos históricos y subversivos que se habían llevado a cabo frente a la ortodoxia religiosa. A su juicio, un buen rastreo histórico de esta herencia religiosa alternativa mostraría que también acontecimientos como la Revolución francesa se explicaban, cuando menos parcialmente, desde este legado. De ahí que llegue a apuntar que «últimamente solo puede leerse la Biblia con los ojos del *Manifiesto comunista*. Solo así logra esta que ninguna sal atea se haga insípida y que lo que está implícito en el marxismo

32 Bloch, Ernst. *¿Despedida de la utopía?* Madrid: A. Machado Libros, 2017, p. 135-136.

sea entendido también con aquella meta que no permite que la propia sal se haga insípida».[33]

Por todo ello, no debe sorprender que ya desde un principio Bloch se amparase en la misma autoridad de Marx para excusar su atrevimiento, y justificase su abordaje y su tipo de aproximación a la figura de Thomas Müntzer y a la revolución campesina en un fragmento en el que reaparecen, si bien desde una óptica oportunamente distinta, los pasajes arriba mencionados de *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*.

> El propio Marx admite que las exaltaciones visionarias desempeñan un cierto papel al menos al comienzo de toda gran revolución, y ello en la medida en que los nuevos amos de la situación se sintieron romanos, se volvieron a sentir paganos, en la medida en que los campesinos alemanes y más tarde también los puritanos tomaron prestados del Antiguo Testamento lenguaje, pasiones e ilusiones para su revolución burguesa, o en la medida en que hasta la propia Revolución francesa se adornó con nombres, consignas de lucha y atuendos procedentes del consulado e imperio romanos.[34]

También en *El principio esperanza* (1954-1959) deja caer una significativa referencia implícita a esos fragmentos de *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte* e interpreta históricamente las revoluciones burguesas de una manera distinta a Marx. La burguesía, que Bloch caracteriza como una clase poco heroica, se habría encorajinado y sublevado en virtud del espíritu utópico que la animaba. En caso contrario, explica, no habrían sido los burgueses mismos quienes se hubieran arriesgado a luchar ni tampoco se hubieran sentido afines «de buena fe a los Gracos y a Bruto, lo que también

33 Bloch, Ernst. *El ateísmo en el cristianismo: la religión del Éxodo y del Reino*. Madrid: Taurus, 1983, p. 67. En *El principio esperanza* también trata esta cuestión y llega a apuntar que «Ninguna religión ha recorrido tantos estratos de la sublimación e incluso de la utopización de su dios como la religión de Moisés, pero todos se hallan ya prefigurados en el concepto mismo de su *Dios del éxodo*. El Dios de Moisés es la promesa de Canaán o no es Dios. La rebelión de Job, el Prometeo hebreo, tiene todavía su origen aquí y posee, por eso precisamente, una agudeza muy distinta, una sustantividad muy otra que la que tiene la discordia con Dios en cualquier otra religión. El éxodo se hace radical en Job: no simplemente como comparación de Yahvé, con el ideal de su justicia y del reino de la justicia, sino como éxodo desde Yahvé mismo hacia la desconocida Canaán, que era la promesa no cumplida de Yahvé» (*El principio esperanza*. Madrid: Trotta, 2004, vol. III, p. 351).

34 Bloch, Ernst. *Thomas Münzer, Teólogo de la revolución.* Madrid: Ciencia Nueva, 1968, p. 7.

ocurrió en parte durante la luna de miel de la libertad burguesa de 1789».[35] Los mitos del pasado, según Bloch, habrían servido para imbuir a los burgueses de una gran pasión que habría funcionado a nivel práctico como un movilizador autoengaño y, citando aquí una frase ya mencionada de Marx de *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*, «para ocultarse a sí mismos el contenido burguesamente limitado de sus luchas».

Sin embargo, Bloch agrega que este autoengaño también atesoraba un carácter políticamente anticipador que él divisa en el terreno del discurso de los derechos humanos. Este discurso, buen ejemplo de un excedente utópico del pasado y por cierto de un tema controvertido en la tradición marxista, habría sido imperfectamente materializado y comprendido por los burgueses del momento, pero a su juicio también encerraba una revolucionaria promesa de futuro cuya auténtica realización solo podía darse en el seno del socialismo. Además, estos mismos derechos no debían quedarse en una mera afirmación abstracta sino ser materializados a nivel práctico, y hacerlo como una herramienta crítica contra todo tipo de régimen, sin excluir a los socialistas. En su opinión,

> […] la bandera de los derechos humanos tiene que ser la misma en todos lados, tanto la que alzan los trabajadores como derecho de resistencia en los países capitalistas, como la que enarbolan en los países socialistas como construcción del socialismo, como derecho e incluso obligación a la crítica de esta construcción.[36]

En caso contrario, lo que se tendría es un socialismo autoritario contra el cual se posiciona.

Así pues, lo que Bloch se propone reivindicar es lo que llama el componente ciudadano que extrae de las revoluciones burguesas, un elemento que no debe ser dejado de lado a causa de su procedencia histórica y que tan solo en el marco de un contexto distinto podría conseguir desplegar su verdadero potencial utópico. Y con ello Bloch también se opone a esa concepción de la ideología que la retrata básica o exclusivamente como una falsa conciencia. En *¿Despedida de la utopía?* revisita de nuevo los famosos pasajes de *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte* y afirma al respecto que en

35 Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Madrid: Trotta, 2004, vol. I, p. 189.

36 Bloch, Ernst. *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid: Aguilar, 1980, p. 181.

las revoluciones burguesas, y pese a la falsa convicción de sus protagonistas, lo que se genera es una conciencia moral auténtica. Ambas cosas, a nivel fáctico, no serían incompatibles.

El propósito de Bloch, en sintonía con Benjamin y quien asimismo llega a emplear el término *Jetztzeit* del segundo, fue el de proyectar la dialéctica sobre el pasado y recuperar lo positivo de lo negativo, lo revolucionario de lo contrarrevolucionario, lo dotado de porvenir de lo realmente caduco y pasado. Su comprensión de la herencia es netamente plural, y no solo a nivel ideológico o cultural (en *El Principio esperanza*, por ejemplo, abriga la pretensión de ir más allá de la tradición occidental), sino también temático, razón por la que sus reflexiones sobre el espíritu utópico tocan tantos temas distintos, desde la política y la religión a la música, pasando asimismo por la arquitectura, la pintura o la literatura.

Con el paso del tiempo, como se sabe, Bloch pasó de defensor de Stalin (algo que le acompañará de por vida) a ser tachado de heterodoxo a partir de 1956, tras las revelaciones de Kruschev sobre el jerarca ruso y la posterior represión soviética de Hungría. Bloch, quien vivía en la Alemania oriental, se sintió humillado por haberse dejado engañar y al poco tiempo fue implícitamente condenado por el mismo Walter Ulbricht en su alocución *Was wir wollen und was wir nicht wollen* («Lo que queremos y lo que no queremos»). Por esa razón fue represaliado y, aprovechando una estancia en el Berlín occidental, decidió pasarse al otro lado del telón de acero.

Sin embargo, a lo largo de su extensa vida, Bloch seguirá revisitando esta cuestión y resaltando la importancia de la porosidad e interpenetración entre pasado y presente. Su convicción, tal y como la había desgranado en *Herencia de este tiempo* (1935), era que no se debía entregar el pasado a una reacción que comprendía mejor su potencial político y que neutralizaba su componente subversivo. La famosa tesis que hace de *leitmotiv* de este libro, la contemporaneidad de lo no contemporáneo, no solo cabe entenderla en un sentido negativo y retrospectivo sino también en uno positivo y prospectivo. Sin el respaldo del pasado, argumenta, el mismo futuro de la revolución quedaba en entredicho, pues esta no puede sostenerse en el vacío o en una mera abstracción imaginada sino que debe auparse asimismo sobre un pasado real que, bien mirado, ya está preñado de futuro. Un futuro únicamente futuro, en cambio, merecería ser catalogado como uno vacuo e inauténtico, uno que no da a luz un verdadero *novum*.

Se trata de una intuición que de algún modo él mismo habría detectado entre los mismos protagonistas de la revolución campesina de 1525, de quienes Bloch recuerda que tras el desastre de Frankenhausen habrían exclamado: «vencidos regresamos a casa, ¡nuestros nietos se batirán mejor que nosotros!». Lo que él se propone es recoger este testigo (en verdad plural) del pasado. Más tarde Bloch llega a ir más lejos y apuntará que «la mayoría de quienes han sobrevivido gracias a la tradición fueron más contemporáneos que la mayoría de nuestros contemporáneos», pues «han sido transmitidos, siguen avanzando y continúan teniendo algo que decir».[37] Desde esta perspectiva, y violentando la cronología, lo que se infiere es la posibilidad de que haya pasados con más futuro incluso que nuestro mismo presente. Girarse hacia el pasado, pues, puede ser una manera alternativa de coger fuerzas y cargarse de inspiración para el futuro.

Por su parte, también en el inmenso e inabarcable *El principio esperanza*, sin duda la obra capital de Bloch, ahondó en su pretensión de romper las barreras entre el pasado, el presente y el futuro. Y de hacerlo, además, en nombre del mismo marxismo. De ahí, por ejemplo, que afirmase en el primer volumen de esta trilogía que «la filosofía marxista es filosofía del futuro, es decir, también del futuro en el pasado».[38] Casi al final de su tercer y último volumen insiste de nuevo y agrega que «solo el marxismo creador es nuestra época aprehendida en pensamientos, una época que es, a la vez, creadora, heredera, realizadora».[39] La confluencia de ambos elementos, la creación y la herencia, resulta fundamental. Todavía en 1966, casi medio siglo después de su temprana monografía sobre Thomas Müntzer y ya residiendo en la Alemania occidental, pronunció una alocución poco conocida para la radio y cuyo título es un resumen de lo planteado aquí: *¿Hay futuro en el pasado?* Su respuesta no podrá ser más clara:

37 Bloch, Ernst. *¿Despedida de la utopía?* Madrid: A. Machado Libros, 2017, p. 131.

38 Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Madrid: Trotta, 2004, vol. I, p. 33. Poco antes había escrito: «Marx es quien, por primera vez, sitúa, en lugar de esta teoría, el *pathos* del cambio como el punto de arranque de una teoría que no se resigna a la contemplación y a la interpretación. La rígida separación entre el futuro y el pasado se viene así abajo por sí misma: el futuro que todavía no ha llegado se hace visible en el pasado, y el pasado vindicativo y heredado, transmitido y cumplido, se hace visible en el futuro» (p. 32).

39 *Ibidem*, p. 497. El subrayado es nuestro.

> La utopía lidera la brillante tradición y no sube o desciende en ella. La tradición ilumina y sobre todo asegura la utopía desde su mediación. No es la tradición de lo sido, de la reacción y de la satisfacción, sino la del devenir, del superar y de la insatisfacción la que puede llevar a la meta.[40]

La incógnita de Marx

Podríamos interrogarnos hasta qué punto defendió Marx a lo largo de toda su vida su posición contraria a la tradición revolucionaria. Se puede recordar, por ejemplo, que, en el contexto de la Comuna, apuntó en una carta enviada a Kugelmann el 17 de abril de 1871 que este acontecimiento era «un nuevo punto de partida cuya importancia histórica es universal».[41] Esta afirmación enlaza con el final de su texto *La guerra civil en Francia*, donde había afirmado que «el París de los obreros, con su Comuna, será eternamente ensalzado como heraldo glorioso de una nueva sociedad. Sus mártires tienen su santuario en el gran corazón de la clase obrera».[42] Si la Comuna podía tener un valor de futuro y convertirse en un nuevo punto de partida, ¿hasta qué punto no la estaba situando como el origen de una nueva tradición? ¿Y no podrían tenerlo a su vez las otras revoluciones pasadas, como la de esa Revolución francesa que influyó asimismo en la Comuna, y ser así reivindicadas desde el presente? ¿O acaso aquí habla un Marx realista o pragmático que expone una situación inevitable que distaría de ser la ideal?

No está claro que sea una respuesta a esta cuestión, pero llama la atención que el 16 de abril de 1856 Marx mandara una carta a Engels en la que, en una coyuntura de posible sublevación, le indicaba que «en Alemania todo dependerá de la posibilidad de respaldar la revolución proletaria con alguna segunda edición de *La guerra campesina*. Entonces todo saldrá a

40 Bloch, Ernst. *Tendenz, Latenz, Utopie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978, p. 299.

41 Marx, Karl (*et al.*). *Cartas a Kugelmann*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975, p. 210.

42 Marx, Karl. *La guerra civil en Francia*. Madrid: Aguilera, 1970, p. 97.

pedir de boca».[43] Y es que a Marx no le pasó desapercibido que los libros y las narraciones de los acontecimientos revolucionarios pasados, en este caso la revuelta de los campesinos alemanes, podían tener una inestimable capacidad de movilización política. Antes aún, en una carta a Ruge que escribió cuatro meses después de la cita, en apariencia antagónica, que encabeza este capítulo, un joven Marx le había escrito que

> […] nuestro lema será: reforma de la conciencia, no mediante dogmas, sino mediante el análisis de la conciencia mística oscura a sí misma, tanto si se presenta en forma religiosa, como en forma política. Veremos entonces cómo el mundo hace tiempo que tiene un sueño, del cual basta con tener conciencia, para convertirlo en realidad. Resultará claro que no se trata de trazar una recta del pasado al futuro, sino de efectuar (*Vollziehung*) las ideas del pasado. Veremos finalmente que la humanidad no se iniciará en un nuevo trabajo, sino que realizará desde el principio, conscientemente, su trabajo antiguo.[44]

¿Acaso fue cambiando Marx de opinión? ¿Fue incapaz de seguir fiel a lo que había dicho en *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*? ¿O bien no habría que entenderlo como un principio absoluto? ¿Acaso debemos prescindir siempre y de manera radical de la tradición? ¿Y es posible hacerlo? ¿Hasta qué punto son revolución y tradición principios contradictorios o incompatibles? ¿Y qué supondría eso para el marxismo o para el lugar que sigue ocupando Marx en el pensamiento e incluso panteón revolucionario? ¿Podría decirse, como muchos revolucionarios seguirían sosteniendo hoy en día, que la tarea revolucionaria actual no sería en el fondo más que efectuar (*vollziehen*) esos pensamientos del pasado que él alumbró hace más de un siglo?

43 Citado en Engels, Friedrich. *La guerra campesina en Alemania*. Madrid: Capitán Swing, 2009, p. 323.

44 Marx, Karl. *Los anales franco-alemanes*, Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1970, p. 69. Traducción modificada.

Capítulo III

Releer la tradición, repensar la revolución

> Todo fluye, pero el río desciende en cada ocasión de una fuente. De todas las regiones que ha atravesado toma material que colorea su agua durante un largo tiempo. Del mismo modo en esta nueva forma hay restos de una más antigua, no hay un corte absoluto entre el hoy y el ayer. No hay ningún trabajo completamente nuevo, y menos aún el revolucionario. Simplemente el viejo es continuado de forma más clara y conducido hacia el éxito [...]. En especial los sueños, también los más despiertos, tienen una prehistoria y la llevan consigo.
>
> Ernst Bloch. *Herencia de este tiempo*.

> La Biblia, y sobre todo el Nuevo Testamento, contiene dinamita suficiente para hacer saltar todos los sistemas sociales existentes en Europa.
>
> Gerald Brenan. *El laberinto español.*

Releer la tradición en una clave revolucionaria

El ejemplo de la guerra, revuelta o sublevación campesina alemana del siglo XVI es interesante por una variedad de razones. En primer lugar, no está claro que se la pueda tildar de revolución, palabra que en aquel entonces no se usaba con un sentido político y que Copérnico no popularizaría, y para el campo de la astronomía, hasta 1543 con su *De revolutionibus*

orbium coelestium. Eso no ha impedido que haya habido historiadores contemporáneos que de todos modos se hayan esforzado en rescatar su componente revolucionario y se hayan referido a ella, tal y como ha hecho Peter Blickle, como «la revolución del hombre común» (*die Revolution des gemeines Mannes*).[1] Con ello, este historiador no solo tiene la voluntad de recuperar el componente revolucionario de esos acontecimientos; además, se propone romper el mito por el que se los asocia exclusivamente al ámbito rural, ninguneando el rol que desempeñaron en aquel entonces los habitantes de las ciudades.

Por otro lado, la guerra de los campesinos resulta interesante porque fue un levantamiento que se hizo frente a una autoridad, pero que en realidad se llevó a cabo desde la apelación a otra. Por ejemplo, en los textos y discursos de Müntzer (cuyo papel en este acontecimiento, por cierto, ha sido habitualmente sobredimensionado), abundan afirmaciones y sentencias que en todo momento se resguardan en la autoridad de las Sagradas Escrituras. Por su parte, en la muy importante octavilla de «Los doce artículos» (1525), de los campesinos de Suabia, cuya repercusión y rápida difusión ha sido en ocasiones comparada a la de las noventa y cinco tesis de Wittenberg de Lutero, se reitera una y otra vez que todas sus reclamaciones se deben entender desde una estricta obediencia a la religión cristiana y a la Biblia. En el último de esos artículos, de hecho, se subraya que si alguno de ellos no estuviera de acuerdo con la palabra de Dios sería voluntariamente retirado. Esta constante presencia y subordinación a las Sagradas Escrituras también se da en el resto de escritos de este acontecimiento.

Este ejemplo histórico solo es una muestra de cómo toda tradición se caracteriza por tener un gran componente flexible y poder ser interpretada en clave revolucionaria. Al mismo tiempo, revela que en muchos casos no es tan importante lo que «dice» la tradición como lo que se «hace decir» en su nombre. Y las preguntas que se esconden detrás de ello son: ¿hasta qué punto son flexibles o pueden ser flexibilizadas las tradiciones? ¿Y es susceptible toda tradición de ser interpretada desde una perspectiva revolucionaria?

En este tipo de levantamientos no se elimina la autoridad en sí sino que se desafía la oficialmente existente, al declararla un poder desnudo, y se liquida

1 Blickle, Peter. *Der Bauernkrieg. Die Revolution des gemeinen Mannes*. Munich: C. H. Beck, 1998.

a su vez su función de mediación, atreviéndose los insurrectos a interpretar directamente el mensaje cristiano. Para enfrentarse al orden de cosas del momento los sublevados no invocaron una tradición alternativa, sino que promovieron una lectura alternativa de la misma. Lo revolucionario, pues, no era la tradición en sí sino la forma de reinterpretarla y de centrarse en unos pasajes que justificasen el alzamiento. Por ello, el primer rasgo revolucionario, uno antecedido por el principio luterano de la *Sola scriptura,* que por cierto también suponía la impugnación del rol histórico que había jugado la tradición oral en la religión cristiana, residía en que el pueblo tuviera el derecho y la capacidad de leer e interpretar por sí mismo los pasajes bíblicos, y en que con ello pudiera cuestionar su versión oficial.

Lejos de ser un aspecto excepcional, ha sido frecuente en la historia que el componente revolucionario se halle no tanto en una tradición revolucionaria como en una interpretación revolucionaria de una tradición concreta. Por ejemplo, encontramos una infinidad de usos subversivos de la tradición cristiana a lo largo de la Edad Media,[2] pero también mucho más tarde, desde la Revolución inglesa (magníficamente retratada por Christopher Hill desde este punto de vista en *El mundo trastornado*)[3] y en parte la francesa (analizada por Dale van Kley en *Los orígenes religiosos de la Revolución francesa* desde este prisma) hasta más adelante, como todavía se percibe en obras como las de Saint Simon, Flora Tristán, David Friedrich Strauss, Wilhelm Weitling, Ernest Renan, Lev Tolstoi, el citado Gustav Landauer e incluso un joven Friedrich Engels. En la misma Revolución rusa, y no solo en el famoso poema *Los doce* de Alexander Blok, estuvo presente cierta dimensión cristiana. Por su parte, Mijaíl Bakunin, en el libro póstumamente publicado *Dios y el Estado* (1882), comienza suministrando una lectura personal y subversiva de los pasajes iniciales del Génesis en lo que se convierte en una apología de la figura de Adán. En su opinión, la narración del primer hombre era una metáfora de la rebeldía y de la

2 Se trata de algo que he trabajado en un artículo como «Between Power and Rebellion: Rethinking Authority». *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, n.º 33 (2016), p. 73-85.

3 Al respecto escribe, por ejemplo, que «la Biblia era la fuente aceptada de todo conocimiento verdadero. Todo el mundo citaba sus textos para justificar un argumento, incluso hombres como Hobbes y Winstanley, que *ilustraban* con la Biblia las conclusiones a las que habían llegado mediante medios racionales» (*El mundo trastornado: el ideario popular extremista en la Revolución Inglesa del siglo* XVII. Madrid: Siglo XXI, 1983, p. 83).

emancipación. Con él, asegura, el ser humano «ha comenzado su historia y su desenvolvimiento propiamente humano por un acto de desobediencia y de ciencia, es decir por la *rebeldía* y por el *pensamiento*».[4] Por su parte, Proudhon había escrito en otra obra póstuma, *Jesús y los orígenes del cristianismo* (1896), frases como que el galileo «es nuestro maestro (*maître*). Él es el verdadero jefe y modelo de toda revolución».[5]

Uno de los aspectos no siempre conocidos o reconocidos es que la tradición bíblica también influyó de manera notable en los movimientos socialista, federalista y anarquista españoles, en especial los decimonónicos, y estuvo presente en figuras como Francesc Pi y Margall, Roque Barcia, Anselmo Lorenzo o el emigrado Rafael Barrett.[6] Eso en parte se explicaba por la reinterpretación que, en una clave moral y secularizada, se había hecho de la figura de Jesús. Ernest Renan, en su época tan popular como vituperado desde la Iglesia cristiana, aseveró que Jesús, en el fondo, no había sido más que una suerte de anarquista idealista. También apuntó que fue el mayor revolucionario de todos los tiempos, pero de una revolución que era moral y no política y cuyo éxito se debió a su capacidad de combinar la ruptura con la estabilidad. En sus palabras,

> […] todo cuanto se haga para tener éxito debe responder a estas dos necesidades, porque el mundo quiere a la vez cambiar y durar. Al mismo tiempo que anunciaba una subversión sin igual en las cosas humanas, Jesús proclamaba los principios sobre los que la sociedad reposa desde hace mil ochocientos años.[7]

Esta conexión entre tradición, en particular la religiosa, y revolución no siempre ha sido comprendida o bienvenida. Por ejemplo, Eric Hobsbawm, en *Rebeldes primitivos*, escribió críticamente contra aquellas corrientes rebeldes que tachó de prepolíticas y en las que ambos aspectos se entremezclaban, como ese anarquismo andaluz que analizó desde la óptica

4 Bakunin, Mijaíl. *Dios y el Estado*. Madrid: Júcar, 1975, p. 13.

5 Proudhon, Pierre-Joseph. *Jésus et les origines du Christianisme*. París: G. Harvard Fils, 1896, p. 121.

6 Para una introducción reciente a esta cuestión, véase Delhom, Joël; Attala, Daniel (dir.). *Cuando los anarquistas citaban la Biblia: entre mesianismo y propaganda*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2014.

7 Renan, Ernest. *Vida de Jesús*. Madrid: EDAF, 1968, p. 135-136.

de obras como *El laberinto español* de Gerald Brenan y la *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas* de Juan Díaz del Moral. El problema, en su opinión, es que entonces se quería más «un mundo tradicional en el que los hombres reciban un trato de justicia» y «no un mundo nuevo y con visos de perfección».[8]

Por ello, una de las primeras tareas a la hora de abordar la tradición revolucionaria consiste en repensar qué es eso que llamamos «tradición» y esforzarse en pensarla más allá de un marco tradicionalista o reaccionario, realzando el componente dinámico que la caracteriza y le permite sobrevivir. Ciertamente, no se trata de un aspecto desconocido e incluso paladines clásicos de la tradición como Edmund Burke ya remarcaron este carácter cambiante y adaptativo de la tradición. De ahí que también defendiera que la conservación se debía acompañar de la corrección y la enmienda de lo anterior, de la actualización de una tradición que, siguiendo el patrón de la naturaleza, para permanecer viva tenía que saber reformarse y amoldarse a los nuevos contextos y circunstancias.

Pese a la imagen que se ha forjado de él, Burke no fue en rigor un pensador conservador. Fue un político del partido *whig* que, pese a condenar enérgicamente la Revolución francesa como hizo en su célebre *Reflexiones sobre la revolución en Francia* (1790), no era contrario a toda revolución. De hecho, los reproches y las críticas que dirigió a esta revolución lo eran desde la defensa de la Gloriosa de 1688 y frente a Richard Price quien, en su *A Discourse on the Love of Our Country* (1789), había realizado una lectura de la Gloriosa que la conectaba con el impulso revolucionario que por esas fechas estaba floreciendo en París. En cambio, para un Burke que temía este contagio, el contraste entre ambos acontecimientos no podía ser más

8 Hobsbawm, Eric. *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos* xix *y* xx. Barcelona: Crítica, 2001, p. 15. Por cierto, Hobsbawm aprovechó su análisis histórico para criticar el anarquismo frente al comunismo: «El anarquismo clásico es, por lo tanto, una forma de movimiento campesino casi incapaz de una adaptación práctica a condiciones modernas, a pesar de ser fruto de ellas. Si una ideología distinta hubiera penetrado en el campo andaluz en los años 70 del siglo pasado, podía haber transformado la rebeldía espontánea e inestable de los campesinos en algo mucho más *temible, por* ser más disciplinada, como algunas veces ha logrado hacerlo el comunismo. Esto no ocurrió. Y por ello la historia del anarquismo, figura casi única entre los movimientos sociales modernos, es el cuento de un fracaso que no cesa; y si no sobrevienen cambios históricos imprevistos, es probable que el anarquismo figure en los libros junto a los anabaptistas y a los demás profetas que, aunque no desarmados, no supieron cómo valerse de sus armas y sufrieron derrota definitiva» (p. 143).

grande y si la Gloriosa podía ser reivindicada como revolución era porque, al contrario que la francesa, habría sido un ejemplo modélico de mesura y de necesidad. De necesidad, porque consideraba que solo ante la evitación de un gran mal tenía legitimidad el estallido de una revolución. Una idea que Burke repite en varias ocasiones es que la revolución tan solo puede ser aceptada en casos extremos. «Ya sea con derecho o sin él», escribe, «una revolución será siempre el último recurso de los sensatos y de los buenos».[9] Pero la Gloriosa también habría sido un ejemplo de mesura, porque solo tendría sentido una revolución que estuviera controlada, una que no comprometiera el presente y el futuro de la sociedad por entero, una que en opinión de muchos no merecería el calificativo de ser auténticamente revolucionaria. De ahí que una de las virtudes políticas que aparece y reaparece en sus obras sea la prudencia, también en el sentido ciceroniano de esa *providentia* que es capaz de prever el futuro y de actuar con sabiduría desde esa clarividente capacidad de anticipación. En su opinión,

> […] el cambio debe limitarse exclusivamente a la parte corrompida, es decir, a la parte que produjo la desviación; e incluso entonces debe efectuarse sin que se descomponga la totalidad del cuerpo civil y político hasta el extremo de originar un nuevo orden civil erigido sobre los primeros elementos de la sociedad.[10]

El problema que Burke divisa en la Revolución francesa se localiza en este punto: su componente revolucionario ha sido tan grande y abrupto que ha desembocado en el desorden y la anarquía. En vez de corregir una desviación, lo que ha hecho es desviarse y descarriarse ella misma. Además, Burke no tolera que se quieran exportar los principios de esa revolución al suelo británico. El problema tenía que ver con la sedicente universalidad de los principios invocados en Francia y con que estos procedían de la abstracción de una teoría alejada de la experiencia y de la historia. Él, en cambio, responde desde Gran Bretaña y desde las tradiciones británicas concretas. En verdad, incluso la revolución de 1688 la defiende desde ahí, pues «se hizo para preservar nuestras *antiguas*, indisputables leyes y libertades, y esa *antigua* Constitución que es nuestra única garantía de ley

9 Burke, Edmund. *Reflexiones sobre la revolución en Francia*. Madrid: Alianza, 2016, p. 73.

10 *Ibidem*, p. 59.

y de libertad».[11] Más adelante añade que «en el período de la Revolución deseábamos, y todavía lo deseamos ahora, derivar todo lo que poseemos de *un legado heredado de nuestros antepasados*».[12] En Burke no solo hallamos la convivencia de la revolución con la continuidad. Podríamos decir que la revolución es la imagen misma de esa continuidad e incluso de ese continuismo. La monarquía de aquel momento, personificada en el católico Jacobo II, habría sido la culpable de generar una discontinuidad intolerable y habría merecido su derrocamiento.

En el caso de Burke parece haber una suerte de armonía entre pasado, presente y futuro que explica su creencia en un desarrollo gradual e idealmente pacífico donde toda reforma no deja de ser un acto de respeto, lealtad e incluso reverencia hacia el pasado. Para mirar hacia delante, observa, hay que querer y saber mirar hacia atrás. Y también de reconocer aquello valioso en lo que nos circunda. «Así, preservando el método de la naturaleza en la manera de hacer funcionar el Estado, nunca somos del todo nuevos en aquellas cosas que mejoramos; nunca somos totalmente obsoletos en aquellas cosas que retenemos».[13] En este contexto recuerda la importancia de la gravedad, que evoca la *gravitas* romana, por la que el peso del pasado, lejos de ser un lastre, era visto como una bendición que ayudaba a orientarnos y situarnos en el presente.

Aquí se formula la otra gran crítica a la Revolución francesa: esta habría sido una revolución insolente e irreverente, una que se construye desde la nada y pretende empezar todo de nuevo, despreciando la totalidad de los logros anteriores. Se trata de una actitud que no comprende ni comparte. La tradición es un tesoro tan amplio de lecciones y ejemplos que los franceses podrían haber encontrado otros en su seno que hubieran servido para justificar y encauzar las reformas correspondientes. Así, apunta, «respetando a vuestros mayores, habríais aprendido a respetaros a vosotros mismos».[14] El respeto a uno mismo y al presente del que formamos parte, pues, pasa por el respeto de aquello y aquellos que nos anteceden. Por ello, Burke extiende asimismo sus aceradas críticas a la misma Ilustración, en

11 *Ibidem*, p. 73.
12 *Ibidem*, p. 73.
13 *Ibidem*, p. 77.
14 *Ibidem*, p. 80.

su opinión una bárbara filosofía que es producto de corazones helados y turbios entendimientos a la que juzga como el origen intelectual de la Revolución francesa y al mismo tiempo de esta actitud de falta de reverencia hacia los tiempos anteriores.[15] Un ejemplo de ello ya lo hallaríamos en la famosa proclama del protestante y futuro diputado girondino Rabaut Saint-Étienne, a mi juicio sobredimensionada, de que «nuestra historia no es nuestro código».[16]

Dicho de otro modo, lo que hace Burke es poner hábilmente la historia de su lado. Los cuantiosos defensores de su obra, considerada ya por sus contemporáneos como el manifiesto de la contrarrevolución, también se alinearán con el pasado mientras que buena parte de sus detractores preferirán hacerlo con el presente. El mismo Thomas Paine, en su réplica inmediata *Los derechos del hombre* (1791), favorecerá esta tendencia cuando se posicione a favor de los derechos de los vivos y coloque a Burke como representante de la autoridad de los muertos.[17] Y todavía hoy en día seguimos hasta cierto punto presos en ese esquema, como si la voluntad de transformación radical del presente y el recurso al pasado fueran incompatibles.

Sin embargo, se debe recordar que la posición original de Richard Price y de la Revolution Society a la que pertenecía era justamente la contraria: enlazar la Revolución francesa con la Gloriosa y aproximarla así a la larga tradición nacional de luchas. Además, en lo que no profundiza Burke, y actualmente parecen olvidar pensadores contemporáneos como Luc Ferry, es el uso e incluso abuso que de Roma y de Grecia se hizo en el transcurso de la Revolución francesa. Ahí, si bien más alejados en el tiempo, podría haber hallado unos referentes comunes a sus mismas ideas y donde la diferencia radicaba más bien en cómo interpretarlos y resituarlos en la

15 Al respecto, por ejemplo, escribe: «Gracias a nuestra marcada resistencia al cambio, gracias a la fría lentitud de nuestro carácter nacional, todavía llevamos el sello de nuestros ancestros. No hemos perdido (según creo) la generosidad y dignidad del pensamiento del siglo XIV, ni nos hemos convertido todavía en salvajes; no nos hemos convertido en seguidores de Rousseau; no somos discípulos de Voltaire; Helvétius no ha hecho progreso entre nosotros. Los ateos no son nuestros predicadores; los locos no son nuestros legisladores» (*ibidem*, p. 156).

16 Rabaut Saint-Étienne, Jean-Paul. *Considérations sur les intérêts du Tiers état, adressées au peuple des provinces par un propriétaire foncier*. París: 1788, p. 13.

17 Paine, Thomas. *Derechos del hombre*. Madrid: Alianza, 2016, p. 37.

práctica política. Con ello, la Revolución francesa no rompió tanto con la tradición como con su implícito rasgo de continuidad, no solo temporal sino también geográfica.

Por su parte, otro de los intelectuales británicos que rápidamente respondió a Burke, James Mackintosh en su *Vindiciae Gallicae. Defence of the French Revolution and its English Admirers* (1791), también destacó en un principio los lazos de continuidad con el pasado e insistió con orgullo en que tanto la Ilustración como la Revolución francesa descendían directa o indirectamente de la Gloriosa.[18] En verdad, sabemos que es cierto que incluso hubo revolucionarios franceses que apelaron explícitamente al ejemplo de 1688.[19] Lógicamente, esto acaeció sobre todo en una fase inicial, justamente aquella en la que Burke escribió sus célebres críticas. Más tarde, una vez que se fue imponiendo el modelo republicano, el ejemplo inglés, antes reivindicado por muchos *philosophes* de la Ilustración y en definitiva monárquico, fue perdiendo su brillo para los actores de la Revolución francesa. Es plausible que su recurso a la antigüedad clásica se debiera en buena medida a la ausencia de unos precedentes semejantes, en especial dentro de la propia historia nacional, que tuvieran semejante prestigio y al mismo tiempo pudieran ser acondicionados al proyecto revolucionario.[20]

La traición de la tradición

Una de las principales objeciones que se le puede lanzar al planteamiento de Burke tiene que ver con ese ideal mencionado de armonía. Para ello, no basta con recordar que la tradición se define por su carácter flexible, vivo y dinámico. También hay que insistir en que estos rasgos, en vez de propiciar un desarrollo «natural» u homeostático, no cesan de generar conflictos,

18 Mackintosh, James. *Vindiciae Gallicae. Defence of the French Revolution and its English Admirers*. Londres: G. G. J. and J. Robinson, 1792, p. 334-335. En un momento clave del texto puntualiza que admirar no es lo mismo que querer imitar y añade que el mayor homenaje que se puede rendir a los autores de la Gloriosa no es defender lo que hicieron, sino lo que ellos harían en el presente (p. 352-353). De todos los intelectuales que respondieron a Burke, entre los cuales destacaron Thomas Paine, Mary Wollstonecraft o William Godwin, Mackintosh fue el único que recibió una réplica por parte del pensador de origen irlandés.

19 Pincus, Steve. *1688, la primera revolución moderna*. Barcelona: Acantilado, 2013, p. 23.

20 Venturi, Franco. *Utopía y reforma en la Ilustración*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014, p. 77.

dislocaciones y rupturas. La armonía de la tradición, a menudo, es más un constructo *a posteriori* que una realidad histórica. Un ilustre coetáneo de Burke como Adam Ferguson ya se dio cuenta de ello y en su *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil* (1767) escribió que

> [...] las tradiciones familiares de cada nación deben [...] tomarse con precaución. Ellas son, en la mayoría de casos, meras suposiciones o ficciones sobre las épocas pasadas, e incluso si al principio contenían alguna semejanza de la verdad, sin embargo varían de acuerdo con la imaginación de quienes las transmiten y cada generación las recibe de forma distinta. Están hechas para conservar el sello de los tiempos a través de los cuales han pasado en forma de tradición, no el de las edades a que se refieren sus pretendidas descripciones. La información que proporcionan no es como la luz que refleja un espejo, que delinea el objeto del que procede originariamente, sino como los rayos que se rompen y se dispersan sobre una superficie opaca y sin pulimentar, que sólo da los colores y los rasgos del último cuerpo que se refleja en ella.[21]

Para mostrar este carácter dinámico y cambiante la misma etimología de la palabra «tradición» puede servir de ayuda: este término procede del verbo *tradere* y debe ser entendido en este sentido como una entrega que una generación lega a la que le sigue. Desde esta perspectiva, la tradición puede ser vista como ese tesoro de conocimientos y experiencias que han sobrevivido por su validez y su valor en la vida de los ancestros. Ahora bien, esta continuidad, en lugar de perpetuarse por medio de una recepción pasiva, ha sido posible en virtud de la criba y selección que cada presente lleva a cabo. Este separa lo positivo de lo negativo y lo ordena y lo ajusta, conectándose así con el pasado inmemorial. Es decir, la tradición comparece como una entrega que no es incondicional, unilateral o inalterable, que no es automática o mimética, pues su transmisión depende de la (a veces imprevisible) recepción que tiene lugar en cada presente, donde se adapta o moldea, al menos parcialmente, el legado recibido. Por eso, no está de más recordar que *traditio*, en latín, no solo hace referencia a la tradición sino también a la traición. Desde este prisma, el carácter cambiante de la tradición

21 Ferguson, Adam. *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1974, p. 98.

puede ser resumido como la traición constante que cada generación acomete sobre la herencia recibida. Toda fidelidad, pues, está asimismo atravesada por la infidelidad y de hecho se realiza en esta. De lo contrario la tradición perdería su vivacidad, su fecundidad y se fosilizaría. Paradójicamente, lo antagónico a una pervivencia de la tradición se hallaría en una actitud tradicionalista, una que petrificara aquello con lo que se identifica.

La renovación de la tradición implica una continuidad atravesada por saltos y discontinuidades que son reintegrados, incluso por rupturas que deben ser disimuladas y presentadas bajo otro rostro. La cuestión es que la memoria procura tapar esas situaciones de conflicto y las intenta presentar de otro modo. Esta maniobra digamos disimuladora de la tradición ha sido ejercida sin cesar a lo largo de la historia y se percibe con claridad en una época como la Edad Media. En aquel entonces había una amplia resistencia (también popular) contra las novedades o las innovaciones, pero en buena medida se daba por aparecer como completamente originales, desprovistas de precedentes o *auctoritates* que las justificaran. En tales casos, la novedad, al presentarse como origen de sí misma y asimilada como ruptura, podía ser interiorizada como una innovación que despreciaba el presente al cual iba a parar y ser considerada como algo diabólico en un sentido etimológico, como una irrupción que podía dividir a la comunidad.

Sin embargo, las novedades no dejaron de surgir y consolidarse a lo largo de la Edad Media y el medievalista Jacques Le Goff declaró sentirse impresionado al advertir «el contraste entre ese horror a la novedad que exhiben los hombres de la primera Edad Media, sobre todo las gentes de la Iglesia, y su intensa capacidad de innovación».[22] Esa paradoja se explica por el hecho de que la aparición de la novedad era posible a cambio de negar su carácter de radical novedad y eliminar así su carácter rupturista y divisorio. Como hizo Christine de Pizan, en no pocos casos habrá que *inventar* precedentes para justificar lo novedoso. Ahora bien, como ha destacado Keith Thomas, en aquella época un inventor no era visto como una persona que hubiera imaginado una respuesta novedosa y desconocida para las generaciones anteriores, sino alguien que había encontrado o recuperado algo que se había perdido.[23] En su opinión, solo a partir del

22 Le Goff, Jacques. *En busca de la Edad Media*. Barcelona: Paidós, 2003, p. 152.

23 Thomas, Keith. *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. Londres: Penguin Books, 1973, p. 511.

siglo XVI comenzará a circular la percepción de las novedades como carentes de precedentes. De ahí, por ejemplo, que la fundación de las universidades fuera posible en la Edad Media, pero también a cambio de que la de París alegara que su fundador había sido Carlomagno, que la de Oxford justificara su aparición afirmando que el suyo había sido Alfredo el Grande o que la de Cambridge remitiese al legendario rey Arturo.[24]

Este persistente enmascaramiento de la novedad condujo a una masiva proliferación de falsificaciones y, paradójicamente, este culto (pragmático) por la memoria permitió que el presente pusiera al pasado, si bien no con un poder absoluto, a su servicio. Según Marc Bloch, «por una curiosa paradoja, a fuerza de respetar el pasado, se le llegaba a reconstruir tal como hubiera debido ser».[25] El pasado, así pues, pasaba de un *ser* inmutable a un *deber ser* que se subordinaba a la imagen que debía tener. La tradición pervivió y se mostró bien viva, aunque para hacerlo tuviera que pagar el peaje de negar su discontinuidad y con ello fue borrando el pasado del cual descendía. En vez de reconocer los cambios, los fue inscribiendo en la historia pretérita y esta obsesión de la época por el rol de la memoria nos impide hoy en día conocer mejor a esta.[26]

Un acontecimiento posterior como la revolución Gloriosa de 1688, reivindicada por Burke como un episodio ejemplar, podría haber sido una nueva y diferente muestra de ello. A lo largo de los siglos XVIII y XIX, gracias en buena medida al marco proporcionado por la influyente obra histórica de Thomas Macaulay, se fue modificando el retrato de este acontecimiento. De la guerra justa planteada por Burke, que debía entenderse más como una rebelión controlada y sobre todo en clave anticatólica, se fue pasando al relato de un conflicto incruento y de carácter conservador que por ello mismo fue prácticamente excluido de la tradición revolucionaria. O también fue juzgada como una reacción defensiva frente a los desafueros del monarca Jacobo II. La Gloriosa devino un episodio que se asemejaría más a las rebeliones del XVII que a los fenómenos revolucionarios del XVIII y XIX.

---

24 Gurevich, Aron. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus, 1990, p. 205.

25 Bloch, Marc. *La sociedad feudal*. Madrid: Akal, 1986, p. 113.

26 Para explorar esta cuestión, véase *Phantoms of Remembrance: Memory and Oblivion at the End of the First Millennium* de Patrick Geary.

Ahora bien, el historiador Steve Pincus ha problematizado hace poco esta tesis: el carácter fundamentalmente conservador de una revolución que según sus investigaciones fue violenta y popular. Es más, este historiador ha reivindicado que 1688 fue una auténtica revolución y, de hecho, la primera revolución moderna. Para ello ha tenido que destejer la labor realizada y prolongada a lo largo de una decena de generaciones y, entre otras cosas, ha cuestionado con vehemencia la tesis de la centralidad de la cuestión católica. Lejos de retratarla como una nueva guerra de religión, Pincus sostiene que la revolución de 1688 habría sido política desde un primer momento. La sublevación, defiende, no provino tanto del controvertido catolicismo de Jacobo II como del proyecto renovador y absolutista de Estado que este gobernante impulsó, uno inspirado en el centralismo de Luis XIV. En verdad, a semejanza del monarca francés y al contrario de la imagen que posteriormente se quiso cincelar de su figura, también Jacobo II se distanció del Papa y entró en conflicto con él, así como con los propios súbditos católicos, por el rol subordinado de la Iglesia en su gobierno. Más que un modelo confesional, el rey británico habría perseguido un proyecto estatal moderno bastante alejado de la tradición.

Steve Pincus, con su descripción de los hechos de 1688, también se opone a la imagen de una revolución en donde se enfrenta lo nuevo contra lo viejo. En su opinión, Jacobo II no fue el representante de la reacción, tal y como se lo quiso presentar a toro pasado. Lo que proponía habría sido más bien un proyecto de modernización alternativo y ampliamente seguido en el resto de Europa. Para Pincus, la revolución de 1688 fue «en última instancia, una lucha entre dos grupos rivales de modernizadores».[27] Y fue a causa de la debacle de Jacobo II, y de la distorsión histórica que siguió a su derrota, que su posición fuera retratada más adelante como anticuada y anacrónica.

Ahora bien, y frente a las tesis de Burke, tampoco los revolucionarios deben ser vistos como unos reaccionarios que reivindicaban las tradiciones inglesas. Fue más tarde, cuando la revolución *whig* pasó por el filtro de los gobiernos *tories*, inicialmente en las filas de Jacobo II en su mayoría, y de *whigs* moderados cuando se reinterpretó la revolución desde una perspectiva como la que, gracias a que se escribió con la distancia de un siglo más tarde, Burke pudo esgrimir. Y es que la relectura en clave conservadora que él hizo

27 Pincus, Steve. *1688, la primera revolución moderna.* Barcelona: Acantilado, 2013, p. 837.

de la Gloriosa, una que por ejemplo divergía notablemente de la seguida por su rival Richard Price, constituye uno de los momentos más importantes y menos valorados de sus *Reflexiones sobre la revolución en Francia*. En resumen, lo glorioso de la revolución de 1688 habría sido, en verdad, la ausencia de una verdadera revolución.

La icónica fecha de 1688 apareció así como un modelo alternativo de revolución al exceso francés y ayudaría a justificar el llamado excepcionalismo británico. En otras palabras, la apelación a la Gloriosa serviría para conjurar la apelación a otro tipo de tentaciones revolucionarias más osadas y temerarias. De ahí que Thomas Paine, en la detallada respuesta a Burke que desarrolló en *Los derechos del hombre* y que se centraba en aspectos como la diferente valoración de estos derechos o del rol del pasado en el presente, aceptase buena parte de su versión de lo ocurrido durante la Gloriosa y la desechase por eso mismo como modelo a seguir. En su opinión era más una revolución sobre el pueblo que del pueblo y básicamente había consistido en la sustitución de un tirano por otro, por lo que Paine prefirió resguardarse en la experiencia de una Revolución americana de la que había sido protagonista de primera fila. Lo que entendía por revolución era tan opuesto a Burke y a la opinión dominante en gran parte de la sociedad del momento que, por sus rasgos positivos, llegó a referirse en un primer momento a la francesa como una contrarrevolución:

> Las revoluciones que han tenido lugar anteriormente en el mundo no contenían nada que interesara a la mayoría de la humanidad. No llegaban más que a un cambio de personas y de medidas, pero no de principios, y surgían o desaparecían entre las ocurrencias comunes del momento. A lo que ahora contemplamos se lo podría motejar, y no sería incorrecto, de «contrarrevolución». La conquista y la tiranía, en un período anterior, desposeyeron al hombre de sus derechos, que ahora está recuperando [...]. El gobierno fundado en una teoría moral, en un sistema de paz universal, en los invencibles y hereditarios Derechos del Hombre, se revuelve ahora del oeste hacia el este. No interesa a individuos determinados, sino a las naciones en su progreso, y promete una nueva era a la raza humana.[28]

28 Paine, Thomas. *Derechos del hombre.* Madrid: Alianza, 2016, p. 165. Como se sabe, más tarde se opuso al Terror, fue encarcelado por Robespierre y, al parecer, solo se salvó de la ejecución por un golpe de fortuna.

Releer la revolución desde la tradición

En la actualidad, por «revolución» se suele entender un acontecimiento lleno de futuro que rompe con el presente y con el pasado. Este énfasis en la ruptura ayuda a explicar la desatención de la relación de la revolución con el pasado. Sin embargo, la palabra «revolución» se comenzó a usar en un sentido político bajo una significación bien distinta, en unos momentos en que la idea de progreso moderno no se había impuesto todavía.[29] A decir verdad, en el campo de la astronomía la revolución es definida como un ciclo perfecto que retorna a su punto de inicio y, según Karl Griewank, este sentido fue ampliamente seguido durante largo tiempo en su acepción política. Por ejemplo, al final de su *Behemoth*, obra en la que examina la Revolución inglesa, Hobbes todavía emplea la palabra «revolución» para referirse al regreso de la monarquía Estuardo en 1660.

No debe sorprender que los primeros usos de la palabra «revolución» en el dominio de la política difirieran sobremanera de su significación actual. Aunque en muchos casos este término no se empleaba más que para designar un gran cambio o transformación, en otros tenía que ver más con una restauración o restitución, un proyecto entendido no tanto como un salto hacia delante cuanto uno hacia atrás. Se mantenía la idea de corte abrupto o de interrupción, pero lo que perseguían sus partidarios era más bien una especie de recuperación de un paraíso perdido o de retorno al origen. Ese es el caso, por ejemplo, de Gerrard Winstanley, líder de los *True Levellers* durante la Revolución inglesa y retratado a veces como un precursor del anarquismo, quien defendió la puesta en marcha de un gobierno que en sus palabras era «el verdadero restaurador de todas las libertades hace tanto tiempo perdidas» y que bien podía llamarse el de «los viejos tiempos, porque existía antes de que cualquier otro gobierno opresor se entremetiera».[30] Antes, según el historiador Richard van Dülmen, también los campesinos alemanes de 1525 comprendieron su levantamiento no como una revolución en el sentido actual de la palabra, sino como una

29 Para adentrarse en la historia del concepto de revolución, véanse *Révolution: histoire d'un mot* de Alain Rey y *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff: Entstehung und Geschichte* de Karl Griewank.

30 Winstanley, Gerrard. *La ley de la libertad en una plataforma o la verdadera magistratura restaurada*. Madrid: Tecnos, 2005, p. 72-73.

suerte de restablecimiento (*Wiederherstellung*) del orden divino y en donde se entremezclaban lo religioso y lo social.[31]

Anteriormente, y aunque la palabra «revolución» no fuera usada, divisamos muchas situaciones semejantes: cómo abundaban las sublevaciones que se hacían más en nombre del pasado que del futuro. En unos tiempos impregnados por la sensación de declive o decadencia, no era extraño que la alternativa se planteara en términos de recuperar la esencia prístina y por ello primitiva del cristianismo. Ahora bien, dado que el presunto retorno al origen se entremezclaba con la introducción de elementos novedosos, donde la restauración desembocaba con facilidad en la instauración de considerables transformaciones, es comprensible la ambigüedad y polisemia que rodeaba al término «revolución». Se podría añadir que lo que se presentaba como restauración a nivel teórico no dejaba de ser una revolución a nivel práctico. O que la restauración lo era más de nombre que de verdad.

Nos topamos así con una dimensión paradójica de la revolución, donde el retorno al pasado constituye a su vez un paso o incluso un salto brusco hacia delante, donde la restauración es al mismo tiempo una fuente generadora de novedades. Esta dimensión paradójica, partiendo de un concepto desarrollado por el historiador Roger Griffin, puede ser denominada palingenésica:[32] comoquiera que todo regreso a lo anterior nunca puede ser perfecto y puramente mimético, toda tentativa de retornar a una etapa pasada y de hacerla renacer se convertía en un resurgimiento regado de elementos de renovación o de ruptura respecto al modelo de referencia. En realidad, se trata de una dimensión que, aun con menor peso, no dejará de estar presente en buena parte de las revoluciones del siglo XIX e incluso del XX: ante el salto a lo desconocido y la imprevisibilidad que acechan al futuro de la revolución, el pasado aparece como un guía o un punto de orientación, así como un espacio de conexión afectiva y estética, que, de todos modos, a la hora de la verdad también será subvertido y transformado en la práctica. Las revoluciones, pues, bascularán continuamente entre esta apelación y subversión a la tradición.

---

31 Dülmen, Richard van. *Reformation als Revolution: soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation.* Frankfurt: Fischer Verlag, 1987, p. 41.

32 Véase Griffin, Roger. *Modernismo y fascismo: la sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler.* Madrid: Akal, 2010.

Con el tiempo, el sentido del término «revolución» priorizará este costado rupturista y se alejará o desmarcará del continuista, entendiendo el *pathos* de la novedad como un corte radical con lo anterior. A partir de ese momento se constata una situación inversa a la anterior. Si antes se había destacado el componente tradicional de la revolución y enmascarado el disruptivo, en lo sucesivo ocurrirá más bien al revés. Probablemente el mayor momento de cambio se constatase durante la Revolución francesa, en la cual la palabra «revolución» fue tan empleada y reivindicada que derivaciones suyas como *révolutionner* o *révolutionnaire*, de no salir en el diccionario, pasaron en seguida a ser de uso común.[33]

Como sabía Marx, en verdad también la Revolución francesa estuvo muy ligada a la tradición. Sus protagonistas se envolvieron reiteradamente en ropajes de otros tiempos y contextos, en especial de romanos y griegos, tanto que muchos de sus contemporáneos consideraron que los jacobinos no eran más que unos imitadores de los espartanos. Por ejemplo, Chateaubriand destacó este lado retrospectivo en el coetáneo *Ensayo sobre las revoluciones antiguas* (1797) y agregó que «la revolución fue producida en parte por los literatos que habitando, por decirlo así, más en Roma y en Atenas que en su patria, trataron de resucitar en Europa las costumbres antiguas».[34] A decir verdad, el mismo Robespierre llegó a exclamar que «Esparta brilla como una luz entre las inmensas tinieblas», aunque, siendo no menos consciente

33 Baker, Keith Michael. *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 207. Según Jean-Clément Martin, «el hecho de que en julio de 1789 la toma de la Bastilla se convierta en un símbolo de la revolución llevada a cabo por los franceses no atestigua tanto el éxito de los "revolucionarios", inencontrables en ese momento, sino la sorpresa de los contemporáneos de asistir a un acontecimiento improbable: el éxito de una revolución tras una serie ininterrumpida de fracasos, en la ciudad más importante de la época. De un solo golpe, la palabra "revolución" cambia definitivamente de sentido. Hasta entonces, en primer lugar designaba la rotación cíclica de los astros o bien se aplicaba a los golpes de Estado, insistiendo en la repetitividad o la nocividad del acontecimiento» (*La Revolución Francesa.* Barcelona: Crítica, 2013, p. 20). En cambio, Jean Starobinsky apunta que «en 1789 pocos hablaban de abolir todo para emprender "una reconstrucción total" (Barnave) sobre terrenos enteramente nuevos: las palabras más frecuentes eran regeneración y restauración. No se quiere innovar, sino reencontrar el origen olvidado. (Después de la noche del 4 de agosto, "la Asamblea nacional proclama solemnemente al rey Luis XVI Restaurador de la libertad francesa")» (Starobinsky, Jean. *1789. Los emblemas de la razón.* Madrid: Taurus, 1988, p. 57).

34 Chateaubriand, François-René de. *Ensayo sobre las revoluciones antiguas.* Madrid: Gaspar y Roig, 1856, p. 30.

de los límites de la imitación, también avisó que «no pretendemos modelar la República Francesa según el ejemplo de Esparta».[35]

Esta influencia de los antiguos en la Revolución francesa ha sido estudiada por Harold Parker en *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries* y más tarde por Claude Mossé en *L'Antiquité dans la Révolution Française*, quien ha señalado que a partir de 1792 se dio una *anticomanie* que, por supuesto, no dejó de tener algunos detractores.[36] Por su parte, el historiador Albert Mathiez escribió que

> […] la burguesía, educada y como bañada en la cultura clásica, obsesionada por los recuerdos de Grecia y Roma, tomó prestado de la Antigüedad los objetos, las leyendas y los emblemas más apropiados para manifestar sus esperanzas, y para servir de señal de unión a los partidarios del nuevo orden.[37]

En realidad, la fiebre por lo antiguo se dio asimismo entre los revolucionarios radicales, como un Babeuf que no dudó en hacerse llamar Camilo Cayo Graco (en su opinión «los hombres más honorables de la República

35 Robespierre, Maximilien. *La revolución jacobina.* Barcelona: Península, 1973, p. 158.

36 Sin embargo, conviene recordar que no pocos de ellos no dejaron de apelar a otros ejemplos alternativos como la reciente Revolución americana. Ya en 1786, por ejemplo, el futuro líder girondino Jacques-Pierre Brissot había afirmado que consideraba a los americanos superiores a los griegos y a los romanos (*Examen critique des voyages dans l'Amérique septentrionale de M. le marquis de Chatellux.* Londres, 1786, p. 106). Antes, Richard Price publicó una carta que Turgot le había enviado en 1778 y que decía del pueblo americano que «es la esperanza del género humano» y que «podía convertirse en su modelo» (Price, Richard. *Observations on the Importance of the American Revolution.* Londres: T. Cadell, 1785, p. 102).

37 Mathiez, Albert. *Los orígenes de los cultos revolucionarios.* Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2012, p. 33.

romana»)[38] y, como parte de la revolución onomástica que se implementó, condujo a que un buen número de localidades francesas cambiaran de nombre y adoptaran uno de evocaciones clásicas: de Saint Maximin se pasó a Marathon, de Montfort-l'Amaury a Montfort-le-Brutus, de Saint-Marcellin a Thermopyles o de Saint-Eusèbe a Sparte.[39] Esta revolución onomástica, por cierto, también se puso de manifiesto en las denominaciones de evocaciones antiguas que fueron adoptando las «repúblicas hermanas» que se fueron fundando a rebufo de la expansión de la Francia revolucionaria, como la casi desconocida República Rauraciana (1792-1793) así como la Bátava (1795-1806), la Ligur (1797-1805), la Helvética (1798-1803) o la efímera Partenopea (1799). Además, en varias de las nuevas constituciones revolucionarias también se recurrió a instituciones de origen clásico como los éforos, los censores o los ediles.

Como muestra de la importancia del imaginario antiguo, uno en absoluto exento de disputas y de distintas interpretaciones, César Fornis ha apuntado que «se puede entender que el conflicto entre *girondins* y *montagnards* revistiera por momentos la apariencia de una pugna entre atenienses y espartanos».[40] Especialmente en cuestiones como las costumbres, la educación o la riqueza se acudió a la tradición de la Antigüedad para poder disponer de un marco alternativo de debate, de inspiración o de legitimación del cual se sirvieron con frecuencia los principales actores y facciones de la revolución. En otros temas, en cambio, esas referencias escasearon o se emplearon de una manera más bien general y retórica.

38 Citado por Fornis, César. *El mito de Esparta.* Madrid: Alianza, 2019, p. 217. Más adelante, Babeuf matizó su opinión respecto a la elección de Camilo y, en un texto en que se evidencia la importancia de la ejemplaridad que él conectaba con los nombres, apunta: «Para borrar las huellas de la monarquía, la nobleza y el fanatismo, hemos dado nombres republicanos a nuestras comarcas, a nuestras ciudades, a nuestras calles, y a todo lo que llevaba la marca de estos tres tipos de tiranía. ¿Por qué entonces la Convención ha querido recientemente forzarnos mediante un decreto a conservar nombres fanáticos que el despotismo sacerdotal nos había hecho tomar sin nuestro consentimiento? ¿Por qué quieren forzarme a conservar siempre a *San José* como modelo y patrono? [...]. Según la libertad de opinión, me repugna llevar todavía, como segundo nombre, el de *Toussaint*. Y *Nicasio*, tercero y último bienaventurado que mi querido padrino me dio para imitar, no tiene un solo rasgo que me agrade». Babeuf, Graco. *El tribuno del pueblo.* Madrid: Júcar, 1981, p. 10-11.

39 Mossé, Claude. *L'Antiquité dans la Révolution Française.* París: Albin Michel, 1989, p. 135. En cambio, la ciudad de Le Havre pasaría a llamarse brevemente Le Hâvre-Marat.

40 Fornis, César. *El mito de Esparta.* Madrid: Alianza, 2019, p. 224.

Para concluir, se debería recordar que el recurso a las festividades públicas y cívicas, en políticos como Mirabeau o Saint Just, se justificó desde el ejemplo de los antiguos. Según la historiadora Mona Ozouf, el cultivo de estas festividades sirvió para sancionar, consolidar y ritualizar el reordenamiento del espacio y del tiempo que se produce en el seno de la revolución. Al mismo tiempo, empero, también añade que

> […] el recurso a la Antigüedad en las fiestas revolucionarias no traduce solamente una nostalgia estética ni tampoco la necesidad moral de poblar de grandes ejemplos una memoria que se ha vaciado de ellos. Se trata también, sobre todo, de la necesidad de lo sagrado en un mundo en donde se decoloran los valores cristianos. Una sociedad que se instituye debe sacralizar el hecho mismo de la institución. Quien quiere fundar no se lo puede ahorrar; comenzar una nueva vida no se imagina sin fe. Ahí se encuentra la clave de la victoria paradójica que la Revolución da a los antiguos sobre los modernos.[41]

No obstante, hay que tener en cuenta que a lo largo de la Revolución francesa la comprensión que se tenía de la revolución fue variando y se fue asimilando, en especial por parte de sus detractores, a un acontecimiento cada vez más rupturista.[42] Eso explica que las célebres palabras del girondino Pierre Vergniaud, quien advirtió que la revolución se comportaba como un Saturno que no cesaba de devorar a sus hijos, se volvieran célebres y epitomizaran una sensación cada vez más compartida: una por la que se pasaba a ver la revolución como una aceleración del tiempo así como un temerario salto a lo desconocido. A ello coadyuvaron algunas conocidas frases, en verdad descontextualizadas, de Saint Just, como la de «todo lo que no es nuevo en tiempos de innovación es peligroso» o la de «vale más apresurar la marcha de la Revolución a que siga a merced de todos los

41 Ozouf, Mona. *La fête révolutionnaire: 1789-1799*. París: Gallimard, 1988, p. 463.

42 Esa sensación se fue consolidando con el paso del tiempo y la vemos repetida en Tocqueville, quien afirmó que «en 1789, los franceses efectuaron el mayor esfuerzo jamás realizado por pueblo alguno a fin de cortar, por así decirlo, su destino en dos y separar mediante un abismo lo que habían sido hasta entonces de lo que querían ser en lo sucesivo. Con este fin, tomaron toda clase de precauciones para no arrastrar a su nueva condición nada del pasado, y se impusieron todo género de obligaciones para ser distintos de sus padres; en fin, no omitieron nada para tornarse irreconocibles» (*El antiguo régimen y la revolución*. Ciudad de México: FCE, 1998, p. 75).

complots que la estorban, que la obstaculizan», presente en su informe sobre el polémico Comité de Salud Pública.[43]

En otras palabras, la Revolución francesa también revolucionó la idea misma de revolución, y fue este cambio el que facilitó el éxito de críticas de la época y rápidamente calificadas de conservadoras como las de Burke, quien por cierto había mostrado pocos años antes una actitud bien distinta hacia la Revolución americana. En esta línea, Friedrich von Gentz, temprano traductor de Burke al alemán, se referirá en *Las dos revoluciones* (1800) a la americana como la buena, una defensiva, moderada, prudente y dictada por la necesidad, y a la francesa como la mala, una expansiva, violenta y llena de furia.

En cierto modo, la Revolución francesa postergó o desplazó los anteriores sentidos de lo que se entendía por revolución. Este acontecimiento fue considerado como uno de alcance tan vasto —afectó radicalmente al calendario, a los pesos y medidas, a la organización del territorio, a la construcción de la memoria, a replantear la relación con la Iglesia, a la aprobación de declaraciones como la de los derechos del hombre y del ciudadano (de la que en realidad hubo diversas versiones) o también al tratamiento de los hasta entonces súbditos, llamados en lo sucesivo ciudadanos— que revoluciones anteriores como la americana o la Gloriosa pasaron a quedar ensombrecidas frente a su brillo y, a ojos de los nuevos tiempos, a perder su carácter propiamente revolucionario. Bajo esta nueva luz, era más fácil entenderlas como revueltas o rebeliones de un alcance más modesto o limitado. La noción misma de revolución pasó a estar preñada de una intensidad inaudita que a partir de entonces sería inesquivable. Por mucho tiempo, la Revolución francesa no sería tanto *una* como *la* Revolución. Todavía en tiempos de la Revolución rusa se referían a ella como «la gran Revolución francesa». Y por ello no debe sorprender que desde el otro lado, y a causa de la repercusión que se le atribuía casi un siglo y medio más tarde, Joseph Goebbels exclamara el 1 de abril de 1933 que con la reciente subida al poder de los nazis se procedía a una revolución del espíritu con la que se borraba «el año 1789 de la historia».[44]

---

43 Saint Just, Louis A. L. de. *La libertad pasó como una tormenta.* Barcelona: El Viejo Topo, 2006, p. 123 y 127.

44 Hippel, Wolfgang von (ed.). *Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit? Die Französische Revolution im deutschen Urteil von 1789 bis 1945.* Munich: DTV, 1989, p. 43.

La Revolución francesa pasó a convertirse en el modelo y ejemplo paradigmático de toda revolución. De un modelo y ejemplo en verdad plural, pues, según la coyuntura, se apeló a diferentes de las fases o movimientos que la compusieron. Se la llamó incluso «la madre de las revoluciones» y fue considerada como el origen común de los diferentes movimientos revolucionarios decimonónicos europeos.[45] Lo que con ello provocó, una consecuencia que se percibió años más tarde, fue una actualización de la tradición revolucionaria que supuso el progresivo apartamiento de la herencia clásica y, a su vez, que muchos autores posteriores creyeran que había roto radicalmente con el pasado anterior. A partir de este momento, la Revolución francesa aparecería como el principal referente, e incluso el nuevo punto de partida, de la ulterior tradición revolucionaria, y los ecos de Roma, Atenas o Esparta se escucharían cada vez más débilmente y serían sustituidos por los de «La Marsellesa». Se trata de un fenómeno que en verdad se repite tras las grandes revoluciones, una vez que pasan a ser los nuevos referentes relegan a los suyos a una posición más secundaria.

Sin embargo, eso no significa que la Revolución francesa no reconociese otros precursores ni que algunos de estos no fueran a su manera heredados por la tradición revolucionaria posterior. Pensemos en el culto a las luces de la Ilustración, en especial a Voltaire y Rousseau, quienes serían citados sin cesar en los discursos de la revolución y cuyos cuerpos acabarían por ser trasladados a un panteón de obvias reminiscencias clásicas. Como había dicho Saint Just, «el siglo XVIII debe ser llevado al panteón».[46] Más interesante aún, algo en lo que profundizaremos en el siguiente capítulo, fue la respuesta que dio Joseph Lakanal a la festejada inhumación de

45 Por eso, también un anarquista como Kropotkin dedicó una gran atención a estudiar una Revolución francesa cuya interpretación no solo conectaba con el pasado, sino también con el presente. En la gran obra en la que la analizó, y que fue elogiada incluso por Hobsbawm, escribió que «lo que se aprende hoy al estudiar la Gran Revolución es que fue el manantial de todas las concepciones comunistas, anarquistas y socialistas de nuestra época. Todos conocíamos mal a nuestra madre; pero la reconocemos hoy entre aquellos *sans-culottes*, y nos hacemos cargo de lo que puede enseñarnos». Kropotkin, Piotr. *La Gran Revolución Francesa (1789-1793).* Buenos Aires: Libros de Anarres, 2015, p. 411.

46 Saint Just, Louis A. L. de. *La libertad pasó como una tormenta.* Barcelona: El Viejo Topo, 2006, p. 203.

Rousseau: «no es el Contrato Social el que nos ha explicado la Revolución; es la Revolución la que nos ha explicado el Contrato Social».[47]

Por otro lado, el triunfo de la Revolución francesa en la tradición revolucionaria se plasmó asimismo en la adopción de un nuevo lenguaje revolucionario. En las nuevas revoluciones no se hablará tanto en los términos de la antigüedad grecorromana ni se apelará a símbolos de esa época como sucedía aún con el gorro frigio jacobino, sino que se propagarán términos, a veces peyorativos o también meramente descriptivos, como los de jacobinos, girondinos, bonapartismo, constitución, Terror, Termidor o los de izquierda y derecha política. También se introducirá el lenguaje de los derechos o se difundirán las banderas nacionales, por no hablar del amplísimo eco del lema «Libertad, igualdad, fraternidad» o la difusión de los altares de la patria y los árboles de la libertad (por lo general un chopo, *peuplier* en francés y *populus* en latín), como ese que, según la leyenda, unos jóvenes Hegel, Schelling y Hölderlin plantaron en Tübingen o fue cantado por el escocés Robert Burns en uno de sus poemas. Algo más de medio siglo más tarde y en el transcurso de otra revolución, Victor Hugo apuntó que la libertad es como un árbol que crece sin cesar a partir de las generaciones en que se desarrolla y, con la intención de engarzar el sentido revolucionario de este árbol con la tradición cristiana, añadió que

> […] el primer árbol de la libertad fue plantado, hace dieciocho siglos, por Dios mismo en el Gólgota. El primer árbol de la libertad fue la cruz sobre la que Jesús se ofreció en sacrificio por la libertad, la igualdad y la fraternidad del género humano. El significado de este árbol no ha cambiado desde hace dieciocho siglos; solamente, no

47 Citado por Ozouf, Mona. *L'Homme Régénéré. Essais sur la Révolution Française.* París: Gallimard, 1989, p. 16. Acerca del clásico de Rousseau, el historiador Daniel Mornet ha llegado a afirmar que «resulta imposible discernir su influencia sobre los propios orígenes de la Revolución. En la actualidad se concede a la obra una importancia mucho mayor de la que le daba el propio Rousseau. Para este no representaba sino un fragmento de un gran tratado sobre las *Instituciones políticas* y de ningún modo el evangelio de su doctrina. Se trataba de una pura especulación teórica destinada a establecer un ideal abstracto que él sabía perfectamente irrealizable. Más tarde, pensaba, escribiría los capítulos consagrados a la política práctica, tan distintos del *Contrat* como *La Nouvelle Héloïse* lo es del *Discours sur l'inégalité*. De esa manera lo entendieron sus contemporáneos. Si se lo compara con el número de ediciones de *La Henriade*, de *La Nouvelle Héloïse*, de *Candide*, de la *Histoire des deux Indes* de Raynal, etcétera, puede afirmarse que el *Contrat* pasó casi inadvertido». *Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa: 1715-1787.* Buenos Aires: Paidós, 1969, p. 94.

> lo olvidemos, que a tiempos nuevos corresponden nuevos deberes. La revolución que nuestros padres han hecho hace sesenta años fue grande a causa de la guerra; la revolución que vosotros hacéis hoy en día debe ser grande por la paz. La primera destruyó, la segunda debe organizar. La obra de organización es el complemento necesario de la obra de destrucción. Esto es lo que une de manera íntima a 1848 con 1789.[48]

Más de un siglo después de la Revolución Francesa, la memoria de esta aún no había muerto para los revolucionarios de otros países y, por ejemplo, en el marco de la triunfante Revolución rusa, Lenin decidió erigir monumentos que conmemoraran las más insignes figuras revolucionarias y socialistas del pasado. Entre ellas, no se olvidó de Danton, Marat, Babeuf o Robespierre. La honda presencia del recuerdo revolucionario de 1789 se plasmó asimismo en aspectos como la terminología (los socialistas reivindicaban para sí el nombre de jacobinos y tachaban a los liberales de girondinos), en las nuevas instituciones emergentes (como la Asamblea Constituyente o los comités), en la reconfiguración del espacio urbano (con la construcción del propio Campo de Marte en San Petersburgo) o, por supuesto, en la música. De hecho, «La Marsellesa» será, hasta la composición de «La Internacional», el himno revolucionario por antonomasia y, elevado incluso a himno nacional durante 1917, fue el más entonado todavía durante la Revolución rusa (pese a que para Lenin, quien prefería «La Internacional», fuera una obra de reminiscencias burguesas).

La historia del uso que se hizo de esta composición musical constituye un muy buen ejemplo para comprender cómo se desarrolla la pragmática de la tradición. «La Marsellesa» que triunfó en 1917 no fue la original, sino una versión publicada por Piotr Lavrov en 1875 que tituló «Renunciemos al viejo mundo» y que se popularizó durante la Revolución rusa de 1905. En esta *Marsellesa rusa* no solo variaba la letra, sino también la melodía y el ritmo, más lento.[49] «La Marsellesa» original, y con ella el recuerdo o la evocación de la Revolución francesa, perduró y se expandió por el tiempo y por el espacio a cambio de sufrir no pocas variaciones.

---

48 Hugo, Victor. «Plantation de l'arbre de la libérté». En: *Avant l'Exil.* París: Nelson, 193?, p. 157-158.

49 Figes, Orlando; Kolonitskii, Boris. *Interpretar la Revolución Rusa: el lenguaje y los símbolos de 1917.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, p. 64-65.

La repercusión de la revolución francesa en la historia francesa fue mayor y se hizo sentir en las revoluciones del siglo XIX. Tal y como ha estudiado Michèle Riot-Sarcey en *Le procès de la liberté*, en la revolución de 1848, que ella considera como unas de las grandes olvidadas de la historia, así como en la anterior de 1830, el recuerdo de 1789, de un pasado todavía no cumplido o realizado, de un pasado todavía no hecho presente, fue el motor de la insurrección. De ahí que esta historiadora analice 1848 como un retorno renovado y la pretendida culminación de 1789. Esta revolución debía concluir lo iniciado y prometido medio siglo antes, algo que a su vez, debido al desarrollo del pensamiento en la primera mitad del siglo XIX, suponía la extensión de la revolución política a una dimensión social y económica que también pasaba a apuntar hacia el fin de la explotación.

Como ha subrayado Jacques Rougerie, asimismo durante la Comuna de París tuvo lugar una simultaneidad de la tradición y la innovación como dos elementos que se entremezclaron de una manera íntima e inseparable.[50] El mismo nombre de la Comuna remitía al pasado, tanto al medieval como sobre todo a la comuna revolucionaria de París. Los protagonistas de 1871 se presentaron como los herederos no de 1789 sino de 1793, prevaleció una iconografía y una terminología como la de aquella época pasada (visible a su vez en los nombres de «nuevos» diarios como *La Montagne*, *Le Père Duchesne* o *L'Ami du Peuple*), se refirieron a los principales referentes de entonces como «nuestros padres» e incluso aportaron una nueva versión de

50 Rougerie, Jacques. *Paris libre: 1871.* París: Seuil, 1971, 49 y ss. Como muestra de la pluralidad de tradiciones a las que un acontecimiento apela, cabe destacar los lazos de continuidad que los *communards* intentaron establecer también, y a veces vía Revolución francesa, con la comuna medieval. En el final de su trilogía *La Commune vécue*, por ejemplo, el *communard* Gaston da Costa escribió que «es por la revolución de las comunas que Francia se formó en la Edad Media; es por la revolución de las comunas que ella se salvará de la invasión apoyada, como siempre y más visiblemente entre 1815 y 1870, sobre la reacción» (*La commune vécue.* París: Ancienne Maison Quantin, 1905, vol. III, p.374). Por su parte, Odysse Barrot se refirió a la bandera de la Comuna como la que «proyectara tan viva luz sobre la antigua Galia, que nuevamente fuera izada, más tarde, en la Edad Media, que durante varios siglos llevó a tanta libertad y prosperidad a las ciudades libres de Alemania, de Flandes y de Italia, y que fuera la aspiración de la Revolución del 89» (citado por Koechlin, Heinrich E. *Ideologías y tendencias de la Comuna de París.* Buenos Aires: Proyección, 1965, p. 93-94).

«La Marsellesa», la conocida como «La Marsellesa de la Comuna».[51] De ahí que también se aprobara, se debe decir que con oposición, la instauración del Comité de Salud Pública, el responsable del Terror revolucionario anterior que (sin éxito) una parte de los *communards* quiso emprender de nuevo. En esta ocasión, el verdadero Terror fue el practicado por la represión de Thiers.

Lo curioso fue que la Tercera República Francesa, que aplastó y demonizó la Comuna, también apeló a la memoria de 1789, lo que se materializó en la recuperación de «La Marsellesa» como himno nacional en 1879, la institución del 14 de julio como día nacional en 1880 o la conmemoración del centenario de la Revolución francesa en 1889. Al menos en parte, se recurrió a su memoria para contraponerla al cercano y perturbador recuerdo de la Comuna de París, como si se volviera al esquema dicotómico de la revolución buena y la mala. Al contrario que con Burke, la nueva revolución moderada y prudente pasaba a ser ahora la francesa. Así, el cultivo del recuerdo de esta revolución, una vez domesticado y atemperado, tuvo un propósito que, al mismo tiempo que se enfrentaba a las tentaciones monárquicas del momento, era también claramente antirrevolucionario. 1789 debía hacer borrar la pesadilla de 1871. Sin embargo, eso no impidió que mientras tanto, en la misma Francia, se la reivindicara asimismo desde el otro lado y, por ejemplo, no fue casualidad que la Segunda Internacional fuera fundada en París en el mismo año 1889 y que su primer congreso se iniciara el 14 de julio. Su influencia en el país galo ha sido tan grande que, según Tony Judt, la historia de la Revolución francesa ha sustituido de

51 Esta versión, que también modificó la letra original de la canción, comenzaba con unas líneas que de nuevo evocaban el recuerdo de 1789: «Français! Ne soyons plus esclaves! / Sous le drapeau, rallions-nous / Sous nos pas, brisons les entraves / Quatre-vingt-neuf, réveillez-vous».

algún modo la teoría política de la izquierda, atestiguando así la función indirectamente teórica que puede llegar a adquirir la historia.[52]

Ahora bien, como se sabe, no toda la memoria de la Revolución francesa fue positiva. Respecto a este acontecimiento concreto, pensadores tan distintos como Benjamin Constant y Karl Marx criticaron su desarrollo y alertaron que el pasado también podía ser un mal guía, en especial si era fruto de una suerte de acrítico epigonismo revolucionario o si la mirada retrospectiva impedía encarar el presente tal y como la coyuntura lo exigía. Por ejemplo, Marx ya indicó en su temprana obra *La sagrada familia* (1845) que «Robespierre, Saint Just y sus partidarios sucumbieron porque confundían al Estado realista y democrático antiguo, basado en la esclavitud real, con el Estado representativo espiritualista y democrático moderno, basado en la esclavitud emancipada, en la sociedad burguesa».[53]

Por su parte, Constant, en su célebre *Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos* (1819), no solo contrapuso los dos tipos de libertad mencionados en el título, sino que también se enfrentó al problema de cómo se debe dar la relación entre el pasado (lo antiguo) y el presente (lo moderno). Desde esta perspectiva, denunció que el fracaso de la Revolución francesa se explicaba por el excesivo influjo de unos ideales clásicos que no se correspondían a los del presente y, por ejemplo, que en su afán por fijarse en la antigua Grecia, había llegado a impulsar la restauración de instituciones absurdas para los nuevos tiempos como el ostracismo ateniense. Su a la postre ambivalente juicio sobre la revolución fue que el renovado edificio de los antiguos se había derrumbado, a pesar del gran número de esfuerzos y cuantiosos actos heroicos que le merecían su admiración. En especial, Constant cargó las tintas contra la perniciosa influencia del abate Mably (e

52 «Los momentos simbólicos de la experiencia revolucionaria de 1789-1794, y en menor medida 1848 y 1871, forman parte del vocabulario de todos los pensadores académicos como puntos de referencia intelectual. No sólo la mayor parte de escritores mayores de treinta años deben la comprensión de su entorno político a los trabajos de estos eruditos (Mathiez, Georges Lefebvre, Albert Soboul, así como Jaurès y Lucien Herr), sino que los intelectuales franceses están forzosamente obligados a recurrir a ellos cuando buscan un esqueleto donde articular el cuerpo de su pensamiento. La Revolución Francesa, comprendida como un proceso, explica en última instancia todas las contingencias sin resolver de la realidad política francesa». Judt, Tony. *Marxism and the French Left. Studies on Labour and Politics in France, 1830-1981.* Oxford: NYU Press, 1986, p. 177. Citado por Hobsbawm, Eric. *Los ecos de la Marsellesa.* Barcelona: Crítica, 2013, p. 144.

53 Marx, Karl. *La sagrada familia. O crítica de la crítica.* Buenos Aires: Claridad, 1971, p. 143.

indirectamente de Rousseau) sobre los revolucionarios, quien, en su opinión y en un retrato poco generoso, habría confundido la autoridad del cuerpo social con la libertad y por ello mismo detestaba la interpretación individual de esta como a un enemigo personal. De ahí, continúa, que el pensador ilustrado francés se entusiasmara con una remota Esparta que unía la forma republicana con la servidumbre de los individuos y, en consecuencia, que en la Revolución francesa se atentara contra la libertad de las personas. Frente a ello, Constant exclamó que «hoy sería más factible hacer de un pueblo de esclavos uno de espartanos, que formar a los espartanos para la libertad».[54] Lo que con ello hizo fue rechazar la idea de que los valores y las virtudes de los antiguos debían seguir siendo válidos para el presente. Para él, y aunque insistió en la importancia de no renunciar a la libertad política, la imagen del pasado quedaba sustraída de su vigencia contemporánea. Por su parte, y desde una perspectiva bien distinta, el revolucionario Auguste Blanqui proclamará en 1849 que su propósito no era resucitar una república de espartanos sino fundar una república sin ilotas.

Respecto a la misma Revolución francesa, el polémico e inefable Georges Sorel fue un paso más allá y criticó en *Las ilusiones del progreso* (1908) que había liquidado al Antiguo Régimen «imitando, muy a menudo, las prácticas del mismo Antiguo Régimen» y que «esta imitación estuvo llena de horrores».[55] Lo que percibió Sorel, y no pocos padecieron antes o después, fue que la revolución también podía imitar o continuar con no pocas de las instituciones y costumbres del poder al que se enfrentaban. Los peligros del pasado, pues, no solo se relacionan con los de la propia tradición e historia sino también con los de la enemiga.

La herencia de la Revolución francesa, pues, devino un legado problemático y ambivalente, algo que también se manifestó años más tarde en la Rusia revolucionaria. Un joven Trotsky, por ejemplo, criticó agriamente a Lenin en 1904 en *Nuestras tareas políticas*, una obra de juventud que lógicamente más tarde querrá olvidar, por coquetear justo antes con el jacobinismo oportunista

54 Constant, Benjamin. *Sobre el espíritu de conquista. Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*. Madrid: Tecnos, 2002, p. 80. Por cierto, veinte años antes, en 1794, el abate Grégoire ya había dicho de Robespierre que «con el pretexto de hacer de nosotros unos espartanos, quería convertirnos en ilotas». Citado por Canfora, Luciano. *Ideologías de los estudios clásicos*. Madrid: Akal, 1991, p. 20.

55 Sorel, Georges. *Les illusions du progrès*. París: Marcel Rivière, 1911, p. 118.

en su escrito *Un paso adelante, dos pasos atrás*. Ahora bien, en *Resultados y perspectivas*, publicada poco después y tras una revolución rusa de 1905 que fue tachada de burguesa por parte de mucha gente, el mismo Trotsky proporcionó un buen resumen de la ambivalencia del legado revolucionario francés que testimonia la complejidad de la tradición revolucionaria.

> Jacobinismo es hoy una injuria en boca de los sabelotodo liberales. El odio burgués contra la revolución, contra las masas, contra la violencia y contra la historia que se hace en la calle, se ha concentrado en un grito de indignación y de angustia: ¡Jacobinismo! Nosotros, el ejército mundial del comunismo, históricamente hemos ya arreglado cuentas hace tiempo con el jacobinismo. Todo el movimiento proletario internacional de la actualidad ha nacido y se ha fortalecido en disputa con las tradiciones del jacobinismo. Lo hemos sometido a una crítica teórica, hemos mostrado su estrechez, hemos desenmascarado su contradicción social, su utopismo, su fraseología y hemos roto con sus tradiciones que, durante décadas, pasaban por herencia sagrada de la revolución. Pero defendemos el jacobinismo contra los ataques, las calumnias y los ultrajes insípidos de que le hace objeto el liberalismo flemático y exangüe. La burguesía ha traicionado ignominiosamente todas las tradiciones de su juventud histórica, sus mercenarios actuales profanan las tumbas de sus antepasados y calumnian los vestigios de sus ideales. El proletariado defiende el honor del pasado revolucionario de la burguesía. El proletariado que, en la práctica, ha roto tan radicalmente con las tradiciones revolucionarias de la burguesía, las protege como herencia de grandes pasiones, de heroísmo e iniciativa y su corazón late lleno de simpatía hacia los hechos y las palabras de la Convención jacobina.[56]

56 Trotsky, Lev. *1905: resultados y perspectivas*. París: Ruedo Ibérico, 1971, vol. II, p. 162-163.

Capítulo IV

Hannah Arendt y la Revolución americana[1]

> Si no me equivoco al sospechar que la crisis del mundo actual es en primer término política, y que la famosa «decadencia de Occidente» consiste sobre todo en la declinación de la trinidad romana religión, tradición y autoridad, a la vez que se produce la ruina subrepticia de los cimientos romanos específicos del campo político, las revoluciones de la época moderna parecen esfuerzos gigantescos para reparar esos cimientos, para renovar el hilo roto de la tradición y para restaurar, fundando nuevos cuerpos políticos, lo que por tantos siglos dio a los asuntos de los hombres cierta medida de dignidad y grandeza.
>
> Hannah Arendt. *Sobre la revolución*.

> En el siglo XVIII, tanto en Francia como en Estados Unidos, lo que condujo a los hombres de vuelta a la Antigüedad fue la búsqueda de la libertad y de la felicidad públicas, no la búsqueda de la verdad.
>
> Hannah Arendt. *La acción y la búsqueda de la felicidad*.

> La verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final, y empezará a comenzar solo cuando la sociedad y la existencia se hagan radicales, es decir, cuando aprehendan y se atengan a su raíz.

1 Este mismo tema ha sido parcialmente desarrollado en Straehle, Edgar. «Rethinking the Relationship Between Past, Present, and Future: Arendt's Account on Revolution». *Arendt Studies*, n.º 3 (2019), p. 93-109.

> La raíz de la historia es, sin embargo, el ser humano que trabaja, que crea, que modifica y supera las circunstancias dadas.
>
> Ernst Bloch. *El principio esperanza*.

La Revolución americana es muy mal conocida en España. Parece claro que su memoria no ha arraigado verdaderamente en nuestro país y, salvo algunas excepciones, ni siquiera ha sido capaz de generar una auténtica tradición revolucionaria propia fuera del territorio americano.[2] No solo en un sentido geográfico, Francia y la Revolución francesa han estado siempre mucho más próximas, tanto para España como para la mayoría de los países del continente europeo. Eso se explica en parte porque para muchos lo ocurrido en la Revolución americana no fue en propiedad una revolución.

En 1963, en el corazón de la Guerra Fría, Arendt publicó *Sobre la revolución*, obra que escribió en respuesta a los intentos de suavizar el componente revolucionario del acontecimiento fundacional de los Estados Unidos. Un ejemplo fue el popular historiador conservador Daniel Boorstin, quien en 1952 había asegurado que «el rasgo más obvio de nuestra Revolución americana es que, en el moderno sentido europeo de la palabra, no fue una revolución en absoluto».[3] Su interpretación es que se trataba más bien de una rebelión colonial que justamente se inspiraba en las tradiciones británicas. En aquellos años, la palabra «revolución» parecía ser patrimonio de los enemigos comunistas, de modo que se prefería releer ese acontecimiento fundacional del propio país en una clave diferente, una menos rupturista y revolucionaria, con el propósito de evitar todo parecido con la Revolución rusa y así alimentar un deseo de emularla. Con estas maniobras se revela que los descendientes de la revolución pueden ser los primeros en querer borrar sus rastros revolucionarios con el fin de redirigir la recepción de un legado que les puede resultar envenenado. Un legado que, según Thomas Jefferson, debía luchar precisamente contra el olvido de la pasión política

2 Por ejemplo, la Revolución americana irradió una influencia notable en el republicanismo español del siglo XIX. Sin ir más lejos, Francesc Pi y Margall, en *Las nacionalidades*, sostuvo que los Estados Unidos eran el modelo a seguir entre las naciones libres bajo una forma republicana, mientras que Valentí Almirall afirmó que los Estados Unidos habían logrado formar el primero de los pueblos contemporáneos (*Antología de textos.* Barcelona: Institut d'Estudis Autonòmics, 2011, p. 280).

3 Boorstin, Daniel. *The Genius of American Politics.* Chicago: University of Chicago, 1953, p. 68.

avivada en el acontecimiento revolucionario. Por ejemplo, con motivo de la rebelión de Shays de 1787, escribió en una famosa carta al Coronel Smith:

> Hemos tenido trece Estados independientes durante once años. Ha habido una rebelión. Eso equivale, para cada Estado, a una rebelión cada siglo y medio. ¿Qué país ha existido antes durante siglo y medio sin una rebelión? ¿Y qué país podrá preservar sus libertades si sus gobernantes no son advertidos de cuando en cuando de que el pueblo conserva el espíritu de resistencia? Dejemos que tomen las armas. El remedio es explicarles los hechos correctamente, perdonar y sacrificarlos. ¿Qué significan unas pocas vidas perdidas en un siglo o dos? El árbol de la libertad debe ser refrescado de cuando en cuando con la sangre de patriotas y tiranos. Es su abono natural.[4]

Arendt se propuso recuperar la memoria y este sentido perdido de la Revolución Americana en un libro controvertido, no solo por razones políticas sino también históricas.[5] Ahora bien, la lectura de la revolución por parte de Arendt se acompañó a su vez de una interpretación contraria a la comprensión habitual bajo la que se tendía a entender la revolución; una dominada por el paradigma marxista (leninista), donde criticaba el papel que jugaban cuestiones como la necesidad, la violencia o la toma del poder. La aproximación arendtiana al fenómeno revolucionario se dio en un doble sentido que devino polémico para unos y otros: rescatar la memoria

4 Jefferson, Thomas. *Escritos políticos*. Madrid: Tecnos, 2014, p. 380. Traducción modificada. En una carta menos conocida, escribió a James Madison: «*Malo periculosam libertatem quam quietam servitutem* (prefiero la libertad con riesgo a una cómoda servidumbre). Incluso este mal produce bien, pues evita la degeneración del gobierno, y alimenta una atención general hacia los asuntos públicos. Sostengo que un poco de rebelión, aquí y allá, es cosa buena, y tan necesaria en el mundo político como las tormentas en el físico [...]. Una observación de esta verdad debería hacer que los gobernantes republicanos honestos fuesen indulgentes en su castigo de las rebeliones, a fin de no desalentarlas en demasía. Son una medicina necesaria para la buena salud del gobierno» (*ibidem*, p. 367-368). El adagio en latín, por cierto, seguramente lo extrae de *El contrato social* de Rousseau, quien en realidad había escrito *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium*.

5 Como epítome de esas críticas, véase la reseña que Eric Hobsbawm incluyó en *Revolucionarios*. Frente a los reproches históricos que ha recibido *Sobre la revolución*, algunos merecidos, se debe recordar que Arendt avisa desde un principio que no pretende escribir la historia de las revoluciones ni de reflejar el decurso de los acontecimientos, en los cuales apenas ahonda, sino de comprender su significación política en el mundo actual. Aunque haga alusión a episodios pasados, *Sobre la revolución* es ante todo una obra de pensamiento político y una particular exposición histórica de la ontología de la acción.

perdida de la revolución y hacerlo frente a los detractores de esta, pero también frente a quienes habían querido patrimonializar su legado. Arendt quiso pensar la revolución más allá de la tradición comunista y, con ello, más allá de la Revolución de Octubre y también de la francesa, aquella que en su opinión habría inspirado una tradición revolucionaria políticamente peligrosa. Para esta autora, el referente no debía ser 1789 sino 1776. De todos modos, es preciso recordar que Arendt no dejó de ser crítica con la Revolución americana y sobre todo con cómo fue gestionada su herencia por las siguientes generaciones.

El distanciamiento de Arendt respecto a las revoluciones francesa y rusa no debe ser primariamente explicado desde una perspectiva ideológica ni por la importancia del Terror en los dos acontecimientos. Más bien, debe ser entendido por la dimensión de lo que ella entendía por política en ambos episodios, algo que se expresa en su famoso rechazo de la Revolución francesa por el rol que desempeñaron la soberanía y la cuestión social, y por el papel rector de la teoría respecto a la práctica. El problema no era tanto la presencia de la violencia sino que esta devino inevitable y se descontroló debido a cómo se había enfocado la revolución. Y es que el libro de Arendt no constituye solo una reflexión sobre la revolución, sino asimismo sobre la acción política y las formas de malentenderla o desnaturalizarla.

Arendt conceptualiza la revolución como un momento fulgurante e incluso paradigmático de la acción, una acción que según su lectura se debe caracterizar por ser plural, concertada, rupturista e inaugural. De ahí que afirme que la revolución está esencialmente animada por el *pathos* de la novedad, y debe plasmarse en la experiencia de la fundación y en la constitución de la libertad. La revolución es un acontecimiento que no solo depone y cambia la forma de gobierno vigente, se define asimismo por fundar un nuevo origen. La revolución es retratada como una interrupción radical, una cesura abrupta en la historia que conduce a un nuevo comienzo. Y un comienzo que, al menos en sus inicios, debe ser propiamente político: uno en que se respire la libertad; uno que no se limite a perseguir la liberación. La revolución no es una simple insurrección que se levanta en contra de la opresión, algo que podría ser calificado como una rebelión y que en definitiva podría encaminarse hacia un nuevo régimen represivo y privado de libertad, uno quizá no tan distinto del anterior y donde el alzamiento, por muy violento o movilizador que fuese, no acabaría por ser más que un cambio de régimen.

Ahora bien, al mismo tiempo que Arendt destaca esta ruptura radical también se preocupa por la estabilidad y la permanencia. Esta pensadora, y de ahí algunas de sus críticas a la Revolución francesa, temía que la revolución pudiera convertirse en una especie de revolución permanente (*révolution en permanence*), en una persistente e incesante espiral de transformación que imposibilitara la instauración de un espacio para la política que tuviese cierto grado de consistencia o durabilidad. De ahí que afirme que «no hay nada que amenace de modo más peligroso e intenso las adquisiciones de la revolución que el espíritu que les ha dado vida».[6] Un ejemplo de esta inestabilidad se habría dado en la consecutiva redacción de tres constituciones (1791, 1793 y 1795) en un periodo de nada más que cuatro años. Esta misma fugacidad habría conducido a la depreciación del sentido original de lo que se entendía por constitución en Francia, y a que estos documentos pudieran ser vistos como ridículos o nada más que como unos simples pedazos de papel.

El desafío planteado por Arendt es cómo repensar la revolución de tal modo que la ruptura radical de la acción y la fundación de un nuevo origen no sean incompatibles con la persistencia de cierta continuidad y estabilidad. Aquí es donde cuestiones como la tradición y la relación del presente con el pasado salen a relucir. Un pasado que en el caso americano estuvo influido por el lejano pero no por ello pálido recuerdo de la antigua Roma. Pensemos en ejemplos conocidos como la institución del Senado, en un edificio emblemático como el Capitolio, en la asimilación de George Washington al héroe latino Cincinato (que luego justificaría el nombre de la ciudad de Cincinnati) o en el lema *De pluribus unum*, todavía presente en los billetes de dólar. En la Constitución de Pennsylvania de 1776 incluso se estableció la institución de una censura de inspiración romana. La Antigüedad también estuvo muy presente en los discursos, opúsculos y panfletos revolucionarios, donde sin cesar desfilaron referentes antiguos como los latinos Cicerón, Horacio, Virgilio, Tácito, Lucano, Séneca, Tito Livio, Salustio, Ovidio, Lucrecio, Catón, Plinio, Marco Aurelio, Suetonio o César, pero también griegos como Platón, Tucídides, Aristóteles, Polibio o Plutarco. Además, también se escogieron pseudónimos de evocaciones clásicas, como el de Publius elegido por Hamilton, Jay y Madison para sus *Federalist Papers* (1788), obra que dialoga y se inspira en los ejemplos

6 Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 2004, p. 320-321.

políticos de la Antigüedad. Incluso los billetes, monedas o sellos que se comenzaron a emitir a partir de la independencia se acompañaron a menudo de simbología y sentencias que conectaban con la memoria de la antigua república romana.

Lo importante es que esta remisión al pasado no deriva, para Arendt, en una desvalorización del componente revolucionario de ese acontecimiento. De hecho, aunque esa invocación a la Antigüedad se hiciera en nombre de la tradición, no lo era propiamente. En realidad, arguye esta pensadora, cuando los revolucionarios americanos «se volvieron hacia los antiguos, lo hicieron porque descubrieron en ellos una dimensión que no había sido transmitida por la tradición».[7] La antigüedad romana, lejos de ser un contenido propio de la tradición genuinamente americana, debería ser entendida como un recurso alternativo que se explicaba por la ausencia de otros referentes pertenecientes a la propia tradición que pudieran desempeñar un papel semejante. Desde luego, la Revolución americana estuvo asimismo influida por otras tradiciones y figuras de pensamiento, desde el británico Locke hasta el francés Montesquieu, pero lo que le atrajo a Arendt fue la reviviscencia de un pasado mucho más lejano en el tiempo y con el que el hilo de continuidad, tratado por J. G. A. Pocock en *El momento maquiavélico*, no dejaba de ser problemático. De ahí que la autora se plantee un cambio de perspectiva donde ya no importa tanto cuáles son los contenidos pretéritos que forman parte de la tradición sino cómo se relacionan los revolucionarios desde el presente con eso que llaman y reconocen como su tradición. Y es que para Arendt no fue «la tradición lo que les religó a los orígenes de la historia de Occidente sino, por el contrario, sus propias experiencias, para las cuales necesitaban modelos y precedentes».[8] Al respecto, no está de más recordar que en los mismos *Federalist Papers* se afirma:

> ¿Por qué hemos de rechazar el experimento de una república extensa meramente por constituir algo nuevo? La gloria del pueblo americano, ¿no se muestra precisamente en que presta atención a las opiniones expresadas en otros tiempos y otras naciones, sin mostrar una veneración ciega por la antigüedad, las costumbres o los apellidos, lo que conduciría al extremo de desautorizar las propuestas

7 *Ibidem*, p. 271.

8 *Ibidem*, p. 271.

de su propio sentido común, su conocimiento de la situación, y las lecciones aprendidas de sus propias experiencias? El mundo le estará agradecido por el ejemplo que da, y la posteridad por la posesión de este decidido espíritu innovador que se presenta en el escenario americano defendiendo los derechos de los ciudadanos y de la felicidad pública (*public happiness*). Si los líderes de la Revolución no hubieran dado tan importante paso, sin precedentes, si no hubieran establecido un gobierno que rompe con los modelos establecidos, es posible que en este momento el pueblo de los Estados Unidos estuviera entre las tristes víctimas de consejos desencaminados y en el mejor de los casos estaría funcionando bajo el peso de alguna de las formas de gobierno que han aplastado las libertades del resto de la humanidad. Afortunadamente para América, y confiamos que para toda la raza humana, siguieron un trazado nuevo y más noble.[9]

A lo largo de *Sobre la revolución*, Arendt no cesa de insistir en cómo la experiencia (del presente) es el marco desde el que se entienden y ponen en ejercicio las lecciones del pasado, aunque también acentúa que eso no deriva en la pérdida o puesta en duda de la tradición. La tradición, podríamos decir, influye, pero no impone ni determina; no es soberana. Los actores de la Revolución Americana tomaron la iniciativa y buscaron el respaldo del ejemplo brindado por la antigua Roma. Y al hacerlo, trenzaron un nuevo lazo con esta que no había sido transmitido y sancionado por la tradición. Además, su emulación no significó calcar o reproducir miméticamente lo realizado otrora. La tradición fue invocada desde la misma experiencia, pero al final se descubre que esta también albergó la capacidad de introducir variaciones y novedades en su sentido, en su función o en su contenido. La expresión más sintética de este gesto se muestra cuando Arendt subraya que los revolucionarios no se propusieron fundar Roma de nuevo sino una nueva Roma, un *novus ordo saeclorum* que mantenía esta simultánea cercanía y distancia respecto a los modelos clásicos.

9 Hamilton, Alexander; Madison, James; Jay, John. *El Federalista* Madrid: Akal, 2015, p. 165-166. La autoría de estas líneas se atribuye a Madison. La traducción ha sido levemente modificada. Por cierto, tal y como observa Bernard Bailyn en *To Begin the World Anew. The Genius and Ambiguities of the American Founders*, también la redacción de los *Federalist Papers* y de la misma Constitución americana de 1787, estarían atravesados por la cuestión de la herencia y de la relación del pasado; esto es, cómo tratar de construir el incipiente Estado americano al mismo tiempo que hacerlo sin romper con ello con la ideología básica de la revolución.

Se trata de una idea que la misma autora había expresado de diferente modo cuando en su ensayo sobre Benjamin se refirió a los pescadores de perlas.

> Al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie, este pensamiento sondea en las profundidades del pasado, pero no para resucitarlo en la forma que era y contribuir a la renovación de épocas extintas. Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque lo vivo esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización, que en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas «sufren una transformación marina» y sobreviven en nuevas formas y figuras cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si sólo esperaran al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos, como «fragmentos de pensamiento», como algo «rico y extraño» y tal vez también como perennes *Urphänomene*.[10]

En este pasaje se expone cómo el redescubrimiento de esos ricos y extraños fragmentos de pensamiento del pasado desemboca en una cristalización inevitablemente atravesada por la transformación y conduce, por tanto, a la adopción o gestación de nuevos rostros. Cada cristalización, en este caso de la revolución, no reproduce o mimetiza estérilmente lo anterior, esos remanentes pasados que reposan en el fondo del mar, sino que da lugar a una forma novedosa que permanece incólume frente al desgaste de las vicisitudes históricas. Arendt se refiere por eso a las perlas como imperecederos *Urphänomene*, fenómenos que aun siendo recuperados más adelante siguen siendo originales y estando llenos de vida en cada ocasión en que son sacados del mar y devueltos al mundo.

Esta imagen concuerda a su vez con su lectura de los célebres versos del poeta francés René Char, escritos en su poemario *Las hojas de Hipnos*, esos que enuncian que «nuestra herencia no está precedida de ningún testamento». Como Arendt llegó a explicar al periodista Roger Errera, con ello entendía que «tenemos plena libertad para servirnos de las tinajas que contienen las

10 Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península, 2003, p. 212-213. Traducción modificada.

experiencias y las ideas del pasado».[11] Lo que se infiere es que el pasado nos ilumina de una manera tal que no puede determinar de antemano cómo debe ser recibido y que debe ser compatible con la persistencia de la libertad. La persistencia de la luz del pasado, de su autoridad podríamos decir, no equivale a su soberanía. La reivindicación de la tradición, pues, es asimismo una reivindicación no tanto del pasado como del presente. Eso explica que Arendt critique las actitudes de los conservadores en la Revolución americana, quienes

> […] se adherían a la tradición y al pasado como a fetiches con los que detener el futuro, sin comprender que la emergencia de la revolución sobre la escena política, como acontecimiento o amenaza, había demostrado que esa tradición había perdido su anclaje, su origen y principio, y marchaba a la deriva.[12]

Para ella, como ya mostró incluso en sus escritos de juventud, la tradición vivía y pervivía gracias a su renovación. Por ejemplo, en el artículo «Moisés o Washington» (1942) ya había afirmado que

> […] nuestro pasado será para nosotros un peso bajo el que solamente podremos hundirnos mientras rehusemos a comprender el presente y a luchar por un futuro mejor. Solamente entonces —desde ese momento en adelante— la carga se convertirá en una bendición, es decir, en un arma en la batalla por la libertad.[13]

Se observa así un doble movimiento: la acción revolucionaria se presenta como un desafío que pone en cuestión y transforma el contexto sociopolítico en el que irrumpe, pero lo hace amparándose bajo la tutela de una tradición que apoya, refuerza y autoriza el cambio. Así, la tradición disimula (pero no por ello niega ni tampoco altera) el carácter espontáneo, contingente y rupturista de la acción. Lo que hace es suministrarle *a posteriori* un falso origen o una paternidad que en realidad es putativa. Los referentes invocados no son los verdaderos motores que inspiran las acciones de los actores.

---

11 Arendt, Hannah. «Entrevista televisiva con Roger Errera». En: *Lo que quiero es comprender.* Madrid: Trotta, 2010, p. 108.

12 Arendt, Hannah. *Sobre la revolución.* Madrid: Alianza, p. 220. Traducción modificada.

13 Arendt, Hannah. *Escritos judíos.* Barcelona: Paidós, 2016, p. 226.

Más bien se apela a ellos para legitimar un proyecto ya iniciado, y con el fin de encubrir su carácter de novedad radical y carente de fundamentos (*ungrounded*).[14] Como ha afirmado la pensadora Bonnie Honig, «el giro a la antigüedad iba en busca del alivio de que la innovación de la revolución no era radical sino derivativa. Pero este alivio es falso, pues la acción *carece de precedentes*».[15] En este mismo sentido apunta Arendt que

> […] si no hubiera sido por el brillo que conservó a través de los siglos el ejemplo clásico, ninguno de los hombres de las revoluciones de uno y otro lado del Atlántico hubieran tenido el valor necesario para llevar a cabo lo que resultó ser una acción *sin precedentes*.[16]

En la Revolución americana se da una extraña (y tranquilizadora) remisión al pasado que no se corresponde en modo alguno con ningún nexo causal, por lo que no impide que la acción revolucionaria se manifieste de todos modos como una novedad radical que se define por su rupturismo y su ausencia de fundamentos. Lo importante es que, aun novedosa y revolucionaria, y sin estar determinada por nada previo, no por ello la acción tiene por qué estar desconectada o permanecer sorda a lo cronológicamente anterior.

Los dos rasgos, su carácter no causado y la referencia al pasado son compatibles desde la perspectiva de Arendt. Así comprendemos que también lo son la tradición y la acción, o qué rol puede ejercer la primera sobre la segunda. Pese a no ser efectivamente previa a la acción, con el recurso a la tradición se pretende hacer ver lo contrario al mostrar su precedencia temporal. De esta manera se pone en práctica un fingido carácter retroactivo que enmascara la ausencia de causas y discursos que autorizan la acción y se le aporta una fuente suplementaria de legitimación. Lo que se hace es hilar un vínculo nuevo con el pasado y, solo en apariencia, libera a la acción de su carácter radicalmente contingente y disruptivo. Desde este

14 Poco antes de morir escribió Arendt en *La vida del espíritu*: «El abismo de la pura espontaneidad, que en las leyendas de fundación es salvado por el hiato entre liberación y constitución de la libertad, fue disimulado mediante la estratagema, típica de la tradición occidental [...] de entender lo *nuevo* como una reafirmación mejorada de lo viejo» (Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós, 2002, p. 449-450).

15 Honig, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics.* Ithaca-Nueva York: Cornell University Press, 1993, p. 98. El énfasis es nuestro.

16 Arendt, Hannah. *Sobre la revolución.* Madrid: Alianza, p. 270. El énfasis es nuestro.

prisma, Roma no habría sido tanto el origen y la causa de la revolución como aquello que, gracias al prestigio de su tradición, puede justificarla y cuyo recuerdo puede ser oportunamente revivido para paliar o encubrir su contenido revolucionario. Quizá eso ayude a explicar su incapacidad de generar una auténtica tradición revolucionaria.

Repensar la relación entre teoría y acción

El análisis que Arendt hace de la Revolución americana sirve como un buen ejemplo para problematizar la relación entre la teoría y la práctica, entre pensamiento y acción. Con ello también se cuestionan las aproximaciones intelectualistas a las revoluciones (y de paso a la historia), aquellas cuya explicación de los hechos y acontecimientos pasados se basa sobre todo en el influjo de las ideas. Frente a ello, lo que se propone refutar Arendt es que la teoría tiene una prioridad temporal y ontológica respecto a la praxis. Su meta es liberar a la acción del riesgo de la dictadura de la teoría, lo que lleva a entender la primera (y con ello la misma revolución) como una simple, fiel y dócil aplicación de un cuerpo de ideas o pensamientos previos, unos gestados y madurados al margen de la experiencia. Esta manera de pensar conduciría al peligro de devaluar la acción y de escindir los actores políticos en dos grupos contrapuestos: quienes piensan y mandan, y quienes actúan y obedecen. Esta división, cuyo papel juzgó central en las revoluciones rusa y francesa e influyó en sus críticas, es un modelo que Arendt quiere superar.

Las ideas sin duda existen e influyen, son importantes y se expresan sin cesar en la arena política, aunque convendría no sobredimensionar su influjo y ante todo repensar cuál es su vínculo con la acción, y si este debe ser identificado con uno causal. Para Arendt, las ideas no desempeñan un rol rector, pues también se las tiene en cuenta desde unos criterios pragmáticos que vienen marcados según las circunstancias. Por ello, conviene observarlas desde el otro lado: no desde la emisión y desarrollar una historia meramente intelectual del pensamiento político, sino desde una recepción que las lee e integra a su manera desde sus cambiantes intereses y deseos. Es decir, la tarea a realizar desde esta perspectiva es una historia de las apropiaciones prácticas o intelectuales de las ideas del pasado. En otras palabras, no tanto qué «hacen» las ideas sino qué se hace con ellas o en su nombre.

Ahora bien, de todos modos tampoco se debería caer en el exceso de absolutizar el carácter de una recepción que nunca se desarrolla en el vacío, en parte porque se puede politizar, apropiar e incluso instrumentalizar el pasado, pero no se puede hacer con este lo que se quiera. Dicho de otro modo, la teoría no es soberana, pero tampoco la recepción. La relación que se establece con la tradición, en especial en el contexto de una acción plural y concertada con muchas otras personas y en un mundo que no solo se compone de presente sino también de pasado, no deja de ser dinámica y de estar llena de tensiones así como de depender de una multiplicidad de factores.

Como se sabe, las reflexiones de Arendt en torno a la acción tienen como objeto la reivindicación de su carácter espontáneo, imprevisible, irreversible, plural y concertado, razón por la que se manifiesta como discontinuidad, ruptura o interrupción con lo anterior. Y pese a que concurran causas, condicionamientos, motivaciones o principios, la acción siempre se encuentra más allá de ellos y no se deja reducir a lo supuestamente marcado por estos. El acontecimiento de la acción, en la medida en que es el comienzo de algo radicalmente nuevo, no es explicable por los elementos que la anteceden. Como escribe Arendt en «Comprension y politica»,

> […] no sólo el verdadero significado de todo acontecimiento trasciende siempre cualquier número de «causas» pasadas que le podamos asignar [...], sino que el propio pasado emerge conjuntamente con el acontecimiento. Sólo cuando ha ocurrido algo irrevocable podemos intentar trazar su historia retrospectivamente. El acontecimiento ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él [...]. Cada acontecimiento en la historia humana revela un paisaje inesperado de acciones y pasiones y de nuevas posibilidades que conjuntamente trascienden la suma total de todas las voluntades y el significado de todos los orígenes.[17]

Arendt invierte la relación de anterioridad entre causas y efectos. En su opinión, el propio acontecimiento trae consigo las causas de su irrupción y, por consiguiente, asimismo las condiciones de su explicación. Del mismo modo, la acción política no debe ser considerada como una simple ejecución o materialización de unos enunciados o programas teóricos —o

17 Arendt, Hannah. «Comprensión y política». En: *De la historia a la acción.* Barcelona: Paidós, 1995, p. 41.

de una tradición de pensamiento—, pues contiene rasgos irreductiblemente novedosos e inherentemente desbordantes que impiden que se la deba entender desde una posición de sometimiento respecto a la teoría. Sin embargo, eso no quiere decir que la acción esté enteramente huérfana o desprovista de toda referencia teórica o al pasado, como si fuera una pura espontaneidad o solo estuviera enraizada en el presente.

Un pasaje respecto a la Revolución americana, citado más arriba, resulta una vía para sugerir la posibilidad de concebir la relación entre teoría y praxis de un modo distinto. Recordemos una frase clave ya citada de Arendt: «no era, pues, la tradición lo que les religó a los orígenes de la historia de Occidente sino, por el contrario, sus propias experiencias, para las cuales necesitaban modelos y precedentes». Según estas líneas, la teoría no tiene por necesidad una prelación temporal ni mucho menos ontológica, pues pasa a ser invocada y reconocida como una fuente de inspiración o de autoridad a partir de las necesidades derivadas de unas experiencias en concreto. Aunque esos referentes o esa tradición, llegado el caso, puedan hacer referencia incluso a un pasado remoto e inmemorial, su origen efectivo debe ser colocado en el contexto de la acción presente. Esta no tiene por qué ningunear o desembarazarse de los referentes suministrados por la tradición, ya que puede servirse de aquellos que la inspiren y tanto ponerlos en práctica como actualizarlos, recuperarlos para el mundo, desde la experiencia, sin que eso conlleve la desnaturalización o domesticación del componente rupturista de la acción o de la revolución.

Ciertamente la relación de subordinación de la praxis respecto a la teoría sigue vigente de algún modo, pero deviene más ambigua y depende de un reconocimiento o una apelación previos cuya procedencia se sitúa en el terreno de la misma experiencia. Según este modelo, ninguno de los dos polos se impone al otro. Ambos, al menos a nivel ideal, se retroalimentan. Por eso mismo, también se relativiza la posición de exterioridad de la teoría, ya que, sin dejar de ocuparla, es requerida desde los integrantes de la misma experiencia y, como hemos visto, estos también albergan cierta capacidad a la hora de modificar su sentido o el modo en que se muestra. Así se proporciona una lectura de la historia que, al mismo tiempo que presta atención a las ideas, no por ello cae en una interpretación idealista.

Por añadidura, se debe tener en cuenta que la interpretación que los actores hacen de los referentes pretéritos no es ni pretende ser del todo fiel ni literal.

Eso no solo se advierte en las lecturas subjetivas, personales, oportunistas y/o reduccionistas que los revolucionarios americanos hacen de los escritos o ejemplos del pasado. También se manifiesta en la creación de instituciones que hacen referencia al pasado, como el Senado o espacios como el Capitolio, pero cuyo sentido o función se adaptó al presente. En no pocos casos, de hecho, el recurso al pasado era más simbólico que real, más un adorno o un deseo no pocas veces forzado de establecer un vínculo aparente de filiación con determinados personajes o épocas, que una adscripción real y fidedigna, por lo que resulta bastante dudoso que las causas ideológicas de la Revolución americana se hallasen realmente en los autores citados. Además, este esquema no debería ser comprendido desde una perspectiva puramente racionalista o estratégica, pues en estos juegos de referencias también toman parte otros factores en modo alguno irrelevantes como los afectos.

Todo eso explica, por ejemplo, que la invocación al pasado pudiera coincidir con un parcial o amplio desconocimiento de este. El historiador Bernard Bailyn ha escrito al respecto que los clásicos son citados sin cesar por los revolucionarios americanos, pero asimismo que lo son «a título ilustrativo, nunca como determinantes del pensamiento. Esos autores antiguos contribuían con su lenguaje vigoroso, pero no aportaron la lógica ni el sistema de pensamiento; constituían una autoridad respetada universalmente, pero no motivaron las convicciones políticas ni sociales».[18] En otro pasaje agrega que

> […] con frecuencia la erudición que exhiben [los revolucionarios americanos] es falsa; muchas veces las transcripciones parecen traídas de los cabellos, a modo de «fachada decorativa destinada a adornar una página o un discurso y aumentar el peso de un razonamiento».[19]

Eso llegó a generar situaciones cómicas como la del futuro presidente John Adams, quien, después de ponerse a leer en serio a Platón, a quien se había referido previamente como un defensor de la igualdad y de la autonomía, llegó a pensar que *La república* debía de ser una sátira.[20] De

18 Bailyn, Bernard. *Los orígenes ideológicos de la Revolución Americana*. Madrid: Tecnos, 2012, p. 38.

19 *Ibidem*, p. 36.

20 *Ibidem*, p. 37.

todos modos, esta ignorancia, consciente o no, no sustrajo su aura ni su capacidad movilizadora a esos referentes. A menudo, gracias a que una imagen simplista y homogénea puede ser más útil que una compleja, ocurre más bien lo contrario.

En la Revolución francesa sucedió algo parecido. Como ha explicado Lucien Jaume, los jacobinos cincelaron una imagen interesada de Rousseau que, de manera consciente o no, no se correspondía con la real y a la cual recurrieron solo en determinados momentos. Lo mismo se podría decir del uso general que se hizo de la Ilustración y, por supuesto, de las oportunas apelaciones a Esparta u otros episodios de la Antigüedad. De forma contemporánea a los hechos, el conde de Volney, no sin exageración, ya lo denunció en sus *Lecciones de historia* (1799):

> Nuestros antepasados juraban por Jerusalén y sobre la Biblia. Una nueva secta (los jacobinos) ha jurado por Esparta, Atenas y Tito Livio. Pero lo extraño en este nuevo tipo de religión es que sus apóstoles no tenían una idea muy clara de la doctrina que predicaban: los modelos que propusieron son exactamente lo contrario de sus enunciados y sus intenciones.[21]

Por su parte, respecto a la influencia de la Ilustración en la Revolución francesa, por ejemplo, el historiador Jacques Solé ha escrito que

> […] la Revolución de 1789, incluso sobre el plano ideológico, provenía más de la experiencia política adquirida en el transcurso de los años precedentes, que de una literatura filosófica poco democrática y muy monárquica. Tenía más interés en reconstruir al espíritu del hombre que al Estado. El vocabulario de la Ilustración, separado de su contenido ideológico, moderado, fue simplemente utilizado por los revolucionarios que metamorfosearon su sentido. Las condiciones y el

21 Volney, Conde de. *Leçons d'histoire.* París: J. A. Brosson, 1799, p. 232.

> resultado de esa operación eran imposibles de predecir a principios de 1780 y a veces incluso en la primavera de 1789.[22]

En una línea semejante se ha manifestado Roger Chartier, en cuya opinión situar el origen de la revolución en las ideas de la Ilustración «sería redoblar sin saberlo el gesto mismo de los actores del acontecimiento y considerar históricamente revelada una filiación ideológicamente proclamada».[23] La cuestión, pues, es: ¿cabe considerar como causas aquellas que los mismos actores, a menudo sobre todo con el fin de legitimar sus propios posicionamientos, presentan como tales? Por eso, la pregunta que se hace Jaume no es «¿Qué influencia tuvo Rousseau en los jacobinos?» sino «¿Por qué lo citan en unos momentos y no en otros?». De nuevo el punto de vista transita del pasado al presente y tiene que ver con la dimensión pragmática del pensamiento o, en este caso, de la tradición revolucionaria. De ahí que su respuesta, semejante a la citada de Lakanal en el capítulo anterior, sea que «el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau no "hace" el jacobinismo; al contrario, es el jacobinismo quien construye "su" Rousseau».[24] Lo que importa, pues, ya no es tanto cómo nos influye el pasado sino cómo influimos, consciente o inconscientemente, en la presentación de un pasado que si es necesario modificamos, e incluso desfiguramos, y que de todos modos nos influye.

¿Hasta dónde llega la dimensión meramente simbólica y hasta dónde la realmente efectiva de las ideas? ¿Hasta dónde la afectiva y hasta dónde la racional? ¿Cómo se entremezclan ambas? ¿Y es incongruente inscribirse en

22 Solé, Jacques. *Historia y mito de la Revolución francesa*. Ciudad de México, Siglo XXI, 1989, p. 35. En cambio, y tal como se ha esforzado en explicar en libros como *Revolutionary Ideas*, para Jonathan Israel la Revolución francesa sí que fue muy influida por las ideas y los valores de la Ilustración, pero por aquella que denomina «radical». Ahora bien, lo interesante al respecto sería interrogarse por qué los revolucionarios, antes que a los ilustrados radicales, prefirieron enterrar en el panteón solamente a Voltaire, primero, y a Rousseau, después. Por el contrario, Mably, el gran culpable intelectual de los excesos de la revolución según Constant y quizá quien más contribuyó al mito de Esparta, no recibió tal honor.

23 Chartier, Roger. *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII: los orígenes culturales de la Revolución francesa.* Barcelona: Gedisa, 1995, p. 17.

24 Jaume, Lucien. «Reflexión sobre el sentido y la ideología en los textos de intervención política. El caso Fiévée en 1815». *Revista de Estudios Políticos*, n.º 134 (2006), p. 181.

una tradición que luego se ignora o no se pretende seguir literalmente?[25] ¿Hasta qué punto se trata de cinismo, de despreocupación o, por el contrario, de sincera ignorancia? ¿Hasta qué punto la pervivencia de la tradición se ha construido no solo desde su traición sino también desde su desconocimiento? ¿Y se deberían tachar estos usos de ilegítimos o improcedentes? ¿Quién y desde dónde se tendría la autoridad para hacerlo? ¿Y por qué ese deseo, no pocas veces pragmático e incluso instrumental, de invocar una tradición que ni siquiera se conoce o que no se corresponde con las propias posiciones? ¿Hasta dónde puede llegar la traición a la tradición? ¿Y cuál es, en conclusión, el rol práctico que tienen las ideas o la teoría en la acción política?

25 Tariq Alí indica algo parecido en *Los dilemas de Lenin*: «En el siglo pasado, durante mucho tiempo, quienes honraban a Lenin, en gran medida le desconocían. Le veneraban, pero raramente leían sus escritos. Lo más habitual, en todos los continentes, era que su propio bando malinterpretara e hiciera un mal uso de Lenin con fines instrumentales: partidos y sectas, grandes y pequeños, que reivindicaban su legado» (*Los dilemas de Lenin: terrorismo, guerra, imperio, amor revolución*. Madrid: Alianza, 2017, p. 13). Un pasaje más entre muchos otros puede ser reproducido, este citado en el prefacio del libro *La invención del marxismo* de Montserrat Galcerán: «Quizá sea útil recordar una anécdota que vivimos durante los tres primeros años de la "transición a la democracia" en España [...]: abrimos un taller permanente bajo el rótulo: "Para leer el Capital"; en él se matricularon muchos militantes y dirigentes de la izquierda recién legalizada: todos ellos mantenían un discurso fluido y vehemente, con alguna cita incluida, sobre la "filosofía de la praxis" aplicada a la interpretación y "correcta transformación" de la situación que estábamos viviendo; lo anecdótico consiste en que a todos les unía un denominador común: "ninguno había leído a Marx, pero todos eran marxistas"» (*La invención del marxismo*. Madrid: IEPALA, 1997, p. VI).

Capítulo V

1871, 1917, 1968[1]

Todas las miradas se vuelven aún hacia la fecha del 18 de marzo de 1871, que nos recuerda una de las más gratas esperanzas; el aniversario de ese día memorable es el que se propone festejar el pueblo solemnemente, y mañana por la tarde el corazón de millares de proletarios de ambos mundos latirá al unísono, fraternizando a través de las fronteras y de los océanos, en Europa, en América, recordando con entusiasmo la revolución del proletariado parisiense. Y es que esa idea, por la cual vertió su sangre el pueblo de Paris y sufrió las plagas de Caledonia, es una de esas ideas que por sí solas envuelven una revolución; una idea grande que puede recibir bajo los pliegues de su bandera todas las tendencias revolucionarias de los pueblos que marchan en pos de su emancipación.

Piotr Kropotkin. *Palabras de un rebelde*.

La Comuna [...] ha establecido para el futuro, no por sus gobernantes sino por sus defensores, un ideal bien superior al de todas las revoluciones que la habían precedido [...]. Por todos lados la palabra «Comuna» ha sido comprendida en el sentido más amplio como en referencia a una humanidad nueva, formada por compañeros libres e iguales, ignorando la existencia de antiguas fronteras y ayudándose de manera mutua y en paz de un extremo al otro del mundo.

Elisée Reclus.

1 Este mismo tema ha sido parcialmente desarrollado en Straehle, Edgar. «Mayo del 68, la Comuna de París y la tradición revolucionaria: una aproximación desde Henri Lefebvre». *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política,* n.º 13 (2018), p. 219-238.

La Comuna y sus vidas posteriores

La Comuna de París, pese a que solo durara del 18 de marzo al 28 de mayo de 1871, fue un episodio de una repercusión enorme, uno rápidamente interpretado como la primera revolución proletaria de la historia y una que certificaba que las revoluciones burguesas se habían quedado atrás en el tiempo. Y es que uno de los efectos de las grandes revoluciones —como también sucedió en 1789, en 1917 o en 1968— ha sido el de redefinir o resituar las posiciones del tablero político vigente hasta entonces. Y hacerlo no solo en un ámbito nacional sino también internacional.

Después de 1871, la Comuna resonó como una advertencia, y como la imagen de un desorden y una anarquía del todo intolerables para la burguesía. Esta se desentendió de forma definitiva de sus veleidades revolucionarias, se posicionó del lado gubernamental y de hecho capitaneó la represión. La de la Comuna fue terrible. Los ejecutados ascendieron a varias decenas de miles y, desde Inglaterra, el diario *The Times* publicó en esos días que

> […] las leyes de la guerra son suaves y cristianas cuando se comparan con las leyes inhumanas de venganza por las que los soldados de Versalles han fusilado, apuñalado con sus bayonetas y destripado a hombres, mujeres y niños hechos prisioneros durante los últimos seis días. La historia nunca había visto nada parecido.[2]

A la represión le siguió una crudelísima campaña de demonización en el campo de la memoria que alentó una fiebre *anticommunard*, una cultivada asimismo por los intelectuales del momento y retratada por Joseph Lidsky en *Los escritores contra la Comuna*. No obstante, las diatribas y calumnias no solo se dirigieron a los protagonistas de la Comuna, también se cebaron con Marx, quien a partir de entonces devino una celebridad mundial, y con la Asociación Internacional de Trabajadores, acusados de ser los instigadores en la sombra. Por supuesto, abundaron todo tipo de teorías de la conspiración que cada Estado ahormó a sus intereses políticos. Como respuesta ante este nuevo tipo de alzamientos, el Imperio austrohúngaro también llegó

2 Merriman, John. *Masacre: vida y muerte de la Comuna de París.* Madrid: Siglo XXI, 2017, p. 363.

a promover la formación de una contrainternacional capitalista de poco éxito.[3] En otros casos, como España, el horrísono recuerdo de la Comuna devino una coartada para vilipendiar el sindicalismo y el republicanismo más federalista y democrático del propio país.[4]

En el otro costado político sucedió lo contrario. La Comuna generó simpatías por doquier, desde Rusia hasta Alemania, donde los socialistas August Bebel y Wilhelm Liebknecht serían acusados de alta traición y encerrados en la cárcel después de reivindicarla públicamente. Además, a causa del aplastamiento de la Comuna muchos de sus participantes se exiliaron y difundieron sus ideas por los países que visitaban. Con el paso del tiempo, el desde este lado admirable y al mismo tiempo lacrimoso recuerdo de la Comuna no se extinguió. Sus supervivientes no cesaron de cultivar una memoria de lo sucedido, una centrada tanto en rememorar las hazañas logradas como en buscar las razones de la derrota y sobre todo en recordar la inaudita crueldad de la represión de Thiers. De nuevo, la derrota de una causa condujo a un despertar de la memoria que, construida en buena medida desde testimonios y recuerdos personales, desafiaba la narración oficial de los hechos. Entre estos escritos, algunos novelados, destacaron los de Louise Michel, Jules Vallès, André Leo, Gustave Lefrançais, Benoît Malon, Gaston da Costa y en especial Prosper-Olivier Lissagaray. Esta memoria también se visibilizó en la música (con la canción «Le temps des cerises» como obra paradigmática), la poesía (con composiciones de Arthur Rimbaud, Paul Verlaine o un ambivalente Victor Hugo), y en las multitudinarias manifestaciones que cada mes de mayo tenían lugar junto al muro de los federados del cementerio Père Lachaise, emblemático lugar de las ejecuciones.

Al mismo tiempo, la Comuna devino un símbolo revolucionario internacional. Casi todas las grandes figuras revolucionarias del siguiente medio siglo escribieron sobre ella y se sirvieron de su experiencia histórica para repensar qué era y cómo se debía afrontar la revolución: de Marx y Bakunin hasta Kropotkin, Reclus, Kautsky, Trotsky o Lenin. En un contexto distante como la Guerra Civil Española, Federica Montseny aún

3 Hobsbawm, Eric. *La era del capital, 1848-1875.* Barcelona: Crítica, 2007, p. 177.

4 Véase García, Albert. «Bajo la sombra de la Comuna: sindicalismo y republicanismo en la Barcelona de 1871». *Historia contemporánea*, n.º 53 (2016), p. 491-520. Para la recepción de la Comuna en España, véase *La Comuna en España* de José Álvarez Junco.

pronunciará su discurso sobre la Comuna de París, a la cual se refirió como «un símbolo de eternidad».[5] Como recuerda Walter Benjamin, mucho antes, en 1896, Franz Mehring había percibido que «la historia de la Comuna de París se ha convertido en la piedra de toque sobre la táctica y la estrategia que la clase trabajadora revolucionaria ha de emplear para alcanzar la victoria definitiva».[6]

Como hemos visto, Marx, en una carta a Kugelmann, se refirió en 1871 a la Comuna como «un nuevo punto de partida, de una importancia histórica universal». Cuarenta años después, Lenin seguirá afirmando que «la causa de la Comuna es la causa de la revolución social, es la causa de la completa emancipación política y económica de los trabajadores, es la causa del proletariado mundial. Y en este sentido es inmortal».[7] Por su parte, Trotsky la describirá en *Bajo la bandera de la Comuna* (1917) como «el mayor acontecimiento de la historia de la lucha proletaria» y apuntó que, pese a su fracaso, sus planes y tareas «se han convertido en la herencia revolucionaria de nuestra lucha». Desde otra perspectiva política, Kropotkin también sostuvo que «bajo el nombre de Comuna de París, nació una idea nueva, llamada a ser el punto de partida de las revoluciones futuras» y añadió que «entusiasma, no por lo que ha hecho, sino por lo que promete hacer el día que triunfe».[8] En una línea semejante escribió Bakunin que «la próxima revolución internacional y solidaria de los pueblos será la resurrección de París».[9] La memoria de la Comuna pasó a ser una memoria para el presente y para el futuro.

Lógicamente, cada una de estas lecturas personales debe entenderse desde el posicionamiento específico de los intérpretes y lo ocurrido durante el episodio parisino vino a ser retratado de manera bien diferente entre los integrantes de los movimientos anarquista y comunista. En verdad, la ruptura entre ambas corrientes se materializó en 1872, un año después de los sucesos de la Comuna, en parte a causa de lo ocurrido y de las

5 Montseny, Federica. *La Comuna de París i la revolució espanyola.* Valencia: L'Eixam Edicions, 2006, p. 25.

6 Citado por Benjamin, Walter. *El libro de los pasajes.* Madrid: Akal, 2005, p. 789.

7 Lenin. *Obras completas.* Buenos Aires: Cartago, 1969, vol. XVII, p. 133.

8 Kropotkin, Piotr. *Palabras de un rebelde.* Barcelona: Centro Editorial Presa, 1900, p. 91 y 97-98, respectivamente.

9 Bakunin, Mijaíl. *La revolución social en Francia.* Madrid: Júcar, 1980, p. 189.

interpretaciones que harán del acontecimiento. Por el camino, grupos como los neojacobinos, los blanquistas o los proudhonianos fueron quedando apartados de los movimientos revolucionarios y asimismo desplazados de la memoria de 1871, reapareciendo con más frecuencia en los comentarios críticos. A los blanquistas, por ejemplo, les pasó factura su exceso de apego a la tradición (hébertista) de la Revolución francesa, que de golpe pasó a estar anticuada, pero también su particular concepción de la violencia o el marco nacional desde el que enfocaban la política.[10]

La Comuna de París, en vez de ser contemplada como un episodio estrictamente francés, fue interiorizada como un referente internacional que podía ser reivindicado desde cualquier país, de modo que se propició la génesis de una tradición revolucionaria que traspasaba las fronteras nacionales. Como símbolo de ello cabe recordar que el himno «La Internacional» fue compuesto por Eugène Pottier, un *communard*. De hecho, la Comuna fue seguramente más admirada y ensalzada fuera de Francia que dentro de esta, donde a figuras señeras del socialismo galo como Jean Jaurès o Jules Guesde el recuerdo de 1871 les resultaba incómodo. Fue la distancia geográfica y cultural lo que facilitó su reivindicación, apropiación e incluso idealización.

Si, según el dicho, la victoria tiene muchos padres y la derrota no tiene ninguno, en este caso ocurrió lo contrario, algo que también ha sucedido en otros acontecimientos revolucionarios que, aun fallidos, no dejaron de ser admirados y recordados. La memoria de la Comuna se convirtió en un espacio de litigio y debate intelectual, un acontecimiento que por eso mismo sufrió no pocas maniobras de apropiación y desfiguración con el propósito de amoldar los hechos pasados a la posición política del presente. De ahí que Engels pudiera ver en ella el más vivo ejemplo de la dictadura del proletariado, mientras que Bakunin la retratara como una «audaz negativa del Estado». Más allá de aparecer como un respaldo simbólico o un espacio de aprendizaje, con la Comuna se evidenció que ciertos acontecimientos del pasado podían ser asimismo invocados como formas de identificación negativa o positiva. O de una mezcla de ambas.

Por ello, el cultivo de la memoria de la Comuna no impidió que las críticas, por lo general constructivas y parciales, hicieran aparición. A fin

10 Para un análisis de los blanquistas y la tradición revolucionaria, véase *The Cult of Revolutionary Tradition: the Blanquists in French Politics, 1864-1893* de Patrick H. Hutton.

de cuentas, no había logrado triunfar y convenía preguntarse el porqué. Eso se observa ya en Marx, quien reprochó a los *communards* que no se atrevieran a marchar directamente hacia Versalles y lamentó que el Comité Central abandonara el poder con demasiada prontitud para dar paso a la instauración de la Comuna. Sin embargo, la importancia de este acontecimiento en su pensamiento se reveló en el prefacio que en 1872 añadió al *Manifiesto comunista*, donde admitió que los sucesos de París habían hecho envejecer algunos puntos que había defendido en 1848 y, retomando una frase de *La guerra civil en Francia*, apostilló que «la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines».[11] A partir del ejemplo de la Comuna, Marx pasó a cuestionar el ideal del Estado e implícitamente evidenció que las propuestas teóricas debían dialogar con las experiencias políticas del presente. El primero que desacralizó el *Manifiesto comunista* fue el mismo Marx.[12]

Desde el lado anarquista ocurrió algo parecido. Bakunin deploró la pervivencia de los prejuicios jacobinos y del imaginario dictatorial y gubernamental. Un ejemplo de esta actitud ambivalente fue el libro sobre la Comuna escrito por Zemfirii Ralli, Nikolai Zhukovski y Alexander Elsnits, publicado en 1874, donde se criticaba la excesiva influencia de la tradición jacobina y se podía leer lo siguiente:

> Guiados por convicciones elaboradas durante una obstinada lucha contra los enemigos del pueblo, una lucha que para algunos de ellos había durado toda una vida, sin querer se adentraron por el viejo camino, trazado hacía tiempo, en cuanto se abrió ante ellos el libre campo de la actividad revolucionaria. Empezaron a aplicar atrevidamente, entre la nueva vida y las nuevas exigencias, los viejos e inutilizables instrumentos del pasado. No comprendieron que, en semejantes casos, la forma engulle la sustancia, y que, aunque luchaban

11 Marx, Karl. *Manifiesto del partido comunista.* Buenos Aires: Longseller, 2005, p. 70.

12 Tras la muerte de Marx, sin embargo, Engels eliminó la rectificación con el fin de combatir las tendencias anarquistas del movimiento obrero. Mehring, Franz. *Marx. Historia de su vida.* Buenos Aires: Marat, 2013, p. 484.

> por la libertad del pueblo, ellos mismos infligieron con el poder dictatorial y legislativo un golpe mortal a la libertad del pueblo.[13]

Por su parte, Kropotkin criticó que la revolución no se extendiera a las clases campesinas, que no rompiese con la tradición del Estado y del gobierno representativo y que, bajo la excusa de querer asegurar la victoria, no se atreviera a acometer la auténtica revolución social. Como en otros casos, más que los resultados alcanzados, lo que le atraía de la Comuna fue la movilización popular y el espíritu que la animaba. Su recuerdo le infundía una esperanza que trascendía el acontecimiento y auguraba un nuevo porvenir. La Comuna, aun reivindicada como parte de la tradición revolucionaria anarquista, habría fracasado en su opinión por no atreverse a ser suficientemente anarquista.

La Revolución rusa frente a la Comuna

Dos ejemplos condensan la relevancia histórica de la Comuna para Lenin. El primero es una anécdota histórica. Se cuenta que, después de que la Revolución de Octubre hubiera aguantado más de 72 días y con ello hubiera superado la duración de la Comuna, Lenin habría salido a danzar en medio de la nieve y festejar tamaña gesta frente al Palacio de Invierno. En ese momento los bolcheviques estaban lejos de vencer a sus numerosos enemigos, tanto internos como externos, pero la alegría estaría justificada porque por lo menos habría logrado entrar en la historia y en la memoria revolucionaria como el nuevo referente a seguir. Octubre había pasado por delante de la Comuna.

El segundo episodio es más ilustrativo si cabe. Lenin abandonó la redacción de *El Estado y la revolución* para incorporarse activamente como actor principal a la Revolución de Octubre. Entonces anotó esa frase en la que

13 Citado por Venturi, Franco. *El populismo ruso*. Madrid: Alianza, 1981, p. 693. Los autores añaden luego: «El pueblo, en cuya memoria aún estaban frescos los últimos acontecimientos, vio en su iniciativa una repetición de la vieja comedia, no descubrió la menor diferencia entre Robespierre y sus asesinos termidorianos, entre Babeuf y sus verdugos. ¡Valía realmente la pena derramar tanta sangre para tener un nuevo amo, un nuevo gobierno! [...] He aquí la razón por la que el pueblo fue un frío espectador de la muerte de sus amigos, quizás sinceros pero que no lo entendían» (p. 694).

decía que «más agradable y más provechoso vivir la "experiencia de la revolución" que escribir acerca de ella».[14] Ahora bien, lo digno de resaltar para este contexto es que en este libro no solo dialogó con los principales referentes de la tradición marxista, y sobre todo con el mismo Marx, sino que también pensó en todo momento desde la experiencia histórica y el legado de la Comuna de París. El diálogo con ambos, con el pensador y con el acontecimiento, precedió y guió su intervención en la Revolución de Octubre. De ahí que en esta obra aparezca el Lenin más próximo al anarquismo y que la Comuna se le aparezca como un modelo a la hora de hacer desaparecer el ejército, la policía, la máquina burocrática y, en fin, el mismo Estado.

Esta relación con la revolución de 1871 no era nueva en Lenin. En 1908, tras la fallida revolución que había estallado en Rusia tres años antes, había publicado *Las enseñanzas de la Comuna*, donde siguió la senda marcada por Marx y, pese a elogiar la Comuna, no se abstuvo de criticar aspectos suyos. Fundamentalmente que no se hubiera expropiado a los propietarios, que no hubiese osado tomar el banco de Francia y que fuera víctima de una magnanimidad excesiva (Marx había hablado de una escrupulosidad demasiado honorable) que le había llevado a no querer liquidar a sus adversarios. Este celo por la ética y la moralidad habría sido un error político. En su opinión, los *communards* no comprendieron que una revolución es una lucha armada y una guerra civil donde el asalto violento del poder es un paso fundamental que, además, debe darse con la mayor celeridad posible.

En 1911 Lenin regresó al mismo tema en *La memoria de la Comuna*, donde se interroga «¿Por qué el proletariado, no sólo el francés, sino el de todo el mundo, honra a los hombres de la Comuna de París como a sus predecesores?».[15] Aquí repasa las virtudes y los defectos de la Comuna, pero asimismo dirige su atención a un punto nuevo que entronca con las tesis de su *¿Qué hacer?*: afirma que la falta de un partido obrero organizado, disciplinado y centralizado impidió que se los formase y dirigiera de una manera adecuada. Una vez más, el error habría sido de estrategia e inexperiencia. Una vez más, el pasado sirvió como referente para pensar y construir la política del presente y del futuro. Y desde este prisma, la

14 Lenin. *El Estado y la revolución.* Caracas: Gobierno de Venezuela, 2009, p. 177.

15 Lenin. *Obras completas.* Buenos Aires: Cartago, 1969, vol. XVII, p. 129.

Comuna habría sido un acontecimiento glorioso y memorable, pero también uno incompleto: solo la posterior Revolución rusa lo habría completado y perfeccionado.

Esta visión de la Comuna como revolución incompleta, un ejemplo meritorio y notable pero de todos modos imperfecto, se evidenciaría en otros autores bolcheviques, de Zinoviev y Stalin hasta Preobrazhenski. Y, como es lógico, a partir de 1917 se resaltarán más sus defectos e imperfecciones con el fin de revalorizar, de manera indirecta, las virtudes de la Revolución bolchevique. Esto se percibe con claridad en Trotsky, quien en 1920 completó *Terrorismo y comunismo*, escrito que responde al homónimo de Karl Kautsky, quien se había distanciado de la Revolución Rusa y no había ocultado sus críticas. El socialista alemán había censurado su excesiva violencia en su duro escrito *La dictadura del proletariado* y frente a ella había ensalzado el ejemplo brindado por la Comuna de París.[16] En cambio, Trotsky invocó la superioridad del modelo de 1917. El combate por la memoria, en el cual también intervino Lenin con su airada *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, ya no se limitaba a las interpretaciones de un mismo acontecimiento, puesto que también estaba en cuestión qué revolución debía ser la ejemplar para la lucha futura y por ello las comparaciones fueron inevitables. Un pasaje de Trotsky resulta esclarecedor al respecto:

> Nosotros veneramos el recuerdo de la Comuna a pesar de su experiencia demasiado limitada, de la falta de preparación de sus militantes, de la confusión de su programa, de la ausencia de unidad entre sus directores, de la indecisión de sus proyectos, de la excesiva turbación en las ejecuciones y del espantoso desastre que resultó de ella. Saludamos en la Comuna —según una expresión de Lavrov— a la aurora, aunque pálida, de la primera república proletaria.[17]

16 De hecho, el libro arranca con una comparación entre ambas revoluciones: «La actual revolución rusa ha hecho, por primera vez en la historia mundial, de un partido socialista el amo de un gran imperio. Acontecimiento este mucho más grandioso que la toma del poder en la ciudad de París, por parte del proletariado, en marzo de 1871. Pero, en un punto importante, la Comuna de París se encontraba por encima de la república soviética. Ella fue la obra de todo el proletariado. Todas las tendencias socialistas participaron en ella; ninguna se separó de ella o fue rechazada por ella». Kautsky, Karl. *La dictadura del proletariado.* Ciudad de México: Grijalbo, 1975, p. 1.

17 Trotsky, Lev. *Terrorismo y comunismo.* Madrid: Fundación Federico Engels, 2005, p. 83.

Si la Comuna había hecho envejecer algunos puntos del *Manifiesto comunista*, la Revolución bolchevique habría hecho lo propio con la Comuna. Esta pudo haber sido una aurora en su momento, pero una que ahora es adjetivada como pálida y pasaba a estar aquejada de no pocos reproches. El ejercicio de Trotsky, retomado en su posterior *Historia de la revolución rusa* (1930), sigue la línea de Lenin y con ello, indirectamente, pretende seguir el espíritu de la de Marx, pese a que el cambio de tono salta a la vista. De nuevo, aquellos rasgos que Kautsky presentaba como aciertos y virtudes, como el humanitarismo, la pluralidad, el democratismo o el rechazo a la hora de implantar una dictadura, son expuestos por Trotsky como defectos y errores, defectos y errores como el moralismo, la timidez política y la ingenuidad que, como su victoria testimoniaba, habrían sido superados gracias a la Revolución rusa. Mientras que Kautsky había lamentado incluso ciertos excesos violentos de la Comuna, Trotsky censuró en cambio su carácter demasiado poco violento y revolucionario. La conclusión del revolucionario ruso fue que la formación de un partido disciplinado y bien organizado hubiera sido capaz de evitar la sangría de la Comuna, y de haber alterado el rumbo de la historia en Francia.

En Trotsky, el recuerdo de 1871 aún refulge, pero con un aura y un brillo cada vez más tenue. En Kautsky, lógicamente, sucede lo contrario y en *Terrorismo y comunismo* llega a hablar en clave negativa de una tradición del terror en la que incluye a los bolcheviques y de la que, en su opinión, Marx se habría separado en la época de la Comuna.[18] En cambio, en ambos el autor de *El capital* sigue siendo el gran referente teórico y la gran figura de autoridad, por lo que cada uno se sirve de sus escritos, y de sus observaciones acerca de la Comuna, con el fin de ratificar sus posiciones. Además, con todo este debate se evidencia que la tradición puede ser un espacio o un

18 El mismo Trotsky, en su réplica a Kautsky, sostuvo en su escrito de respuesta que «la revolución no implica "lógicamente" el terrorismo, como tampoco implica la insurrección armada. ¡Solemne vulgaridad! Pero, en cambio, la revolución exige que la clase revolucionaria haga uso de todos los medios posibles para alcanzar sus fines: la insurrección armada, si es preciso; el terrorismo si es necesario. La clase obrera, que ha conquistado el poder con las armas en la mano, debe deshacer por la violencia todas las tentativas encaminadas a arrebatárselo. Siempre que se halle en presencia de un complot armado, de un atentado, de un levantamiento, su represión será despiadada» (*Terrorismo y comunismo.* Madrid: Fundación Federico Engels, 2005, p. 72). Por cierto, no deja de ser curioso que *Terrorismo y comunismo*, tal y como recuerda Zizek en *En defensa de las causas perdidas*, fuera un libro muy subrayado y apreciado por Stalin.

referente desde donde debatir cuestiones tan espinosas como en este caso el papel de la violencia revolucionaria.

A partir de 1917, la memoria de la Comuna pasó de ser un respaldo a una potencial molestia para la Revolución rusa. En un principio, el recuerdo de 1871 inspiró y espoleó la movilización revolucionaria, pero, una vez que los bolcheviques llegaron al poder, devino un referente que también podía inspirar y movilizar a los detractores internos a la revolución, tal y como acaeció entre los anarquistas. En parte, porque Lenin no siguió lo que había defendido en *El Estado y la revolución* y, lejos de desaparecer, el ejército, la policía y la burocracia se fueron reforzando con el paso del tiempo, una contradicción que no se le escapó a Kautsky y que señaló en *De la democracia a la esclavitud moderna* (1921), su respuesta a Trotsky. Al respecto llegó a decir que «en ningún lugar está la sociedad más subordinada al Estado que en Rusia».[19] Comprensiblemente, las menciones al episodio de 1871 se fueron haciendo cada vez menos frecuentes en Lenin y, en general, en la mayoría de políticos bolcheviques. Un insistente Kautsky lo resaltó unos años más tarde en un artículo poco conocido y lo explicó por el hecho de que las diferencias entre la Revolución rusa y la Comuna de París se habían hecho demasiado llamativas (*auffällig*).[20]

La Comuna se convirtió así en un episodio que podía ser invocado para desautorizar las políticas de Lenin y para reivindicar una orientación distinta (y a su parecer más revolucionaria) al rumbo que había tomado la Revolución rusa. Esta situación se constató en la revuelta de Kronstadt de 1921, cuando se fundó una comuna revolucionaria bajo la inspiración de la de 1871 que los anarquistas del resto de la Unión Soviética saludaron con alborozo como la segunda Comuna de París.[21] Como se sabe, los bolcheviques no toleraron esta sublevación y Trotsky se encargó de aplastarla de manera brutal. Ironías de la historia, su sangrienta victoria coincidió con el quincuagésimo aniversario de la proclamación de la Comuna, algo que favoreció que los paralelismos abundaran, y que los nombres de Trotsky y Zinoviev fueran puestos al lado

19 Kautsky, Karl. *Von der Demokratie zur Staats-Sklaverei. Eine Auseinandersetzung mit Trotsky.* Berlín: Freiheit, 1921, p. 43.

20 Kautsky, Karl. «War die Pariser Kommune deutschfeindlich?». *Die Gesellschaft*, n.º 1 (1925), p. 228.

21 Avrich, Paul. *Kronstadt 1921.* Buenos Aires: Utopía Libertaria, p. 60 y 170.

de los de Thiers y Galliffet, los represores de los *communards*.[22] La represión de la revolución se había cernido ahora sobre los revolucionarios, razón por la que Emma Goldman afirmará poco después que los bolcheviques habían pasado a ser los mayores enemigos de la revolución y esta a ser el ejemplo paradigmático de cómo no hacer la revolución.[23]

Desde el lado vencedor, en cambio, el triunfo en octubre de 1917 relativizó y ensombreció el recuerdo del derrotado 1871, lo que sirvió a su vez como un factor de legitimación para el naciente Estado soviético: el fracaso de la primera habría demostrado la necesaria toma de controvertidas medidas como las que habían llevado al éxito de la Revolución rusa y que influirían a la hora de enfocar la estrategia revolucionaria comunista venidera. Como sucedió con la Revolución francesa, también la rusa relegó a sus precedentes y pasó a legitimarse sobre todo desde sí misma. Una vez triunfó y se consolidó ya no era necesario ni tampoco conveniente ensalzar demasiado un pasado revolucionario anterior (y además de otro país), en especial tras el fallido intento de extender la revolución por Europa. Inevitablemente, la relación con la tradición revolucionaria se transformó, pues no es lo mismo apelar a ella desde el poder que hacerlo desde la resistencia o la oposición. Al respecto, y no sin exageración, Trotsky recalcó el carácter rupturista del acontecimiento y afirmó en *La literatura y la revolución* (1923) que Octubre «ha entrado en la Historia del pueblo ruso como suceso decisivo, imprimiendo valor y sentido a todos sus elementos. El pasado palideció, se hundió y desapareció».[24] Más adelante, en el mismo libro, añade que el comienzo de la nueva historia de la humanidad tendrá por fecha el 7 de noviembre de 1917.[25]

La interpretación promovida por Lenin, y seguida en buena medida por Trotsky y también por Stalin en su *Cuestiones del leninismo* (1926), pasó a ser en poco tiempo la canónica, con mayor razón tras la definitiva victoria bolchevique, la formación de la Tercera Internacional y la consolidación del revolucionario ruso como uno de los grandes referentes teóricos y

22 Goldman, Emma. *Mi desilusión en Rusia.* Barcelona: El Viejo Topo, 2018, p. 232.

23 *Ibidem*, p. 12 y 22.

24 Trotsky, Lev. *Literatura y revolución.* Buenos Aires: Jorge Álvarez, 1964, p. 54. Es preciso advertir que la traducción del libro no es la mejor y que conviene cotejarla con la realizada en otros idiomas.

25 *Ibidem*, p. 150.

prácticos del comunismo. De este modo, su prestigio y la autoridad moral se añadieron y proyectaron sobre su lectura de los episodios de la Comuna. Como ejemplo de su enorme ascendencia, se puede recordar que después de su muerte la ciudad de Petrogrado fue inmediatamente rebautizada como Leningrado y que días más tarde, desde el Partido Comunista Ruso, se escribió que «cuando dudemos de la Revolución o estemos a punto de equivocarnos, nos bastará con ir a contemplar a Lenin, y él nos devolverá al camino recto».[26] Por su parte, Zinoviev llegó a afirmar que «él es realmente el elegido de millones. Él es el caudillo por la gracia de Dios».[27] Y tal y como ocurre en tantos casos, la exaltación de su figura y de su memoria, instrumentalizada y usurpada por Stalin y el partido, sirvió más bien para justificar las decisiones de sus sedicentes herederos. Un extremo curioso de la confusión que Stalin quiso promover entre él y su antecesor se dio en el año 1932, cuando el diario *Pravda* «descubrió» que muchas de las aportaciones de Lenin procedían en verdad de la pluma de su sucesor.[28] En cambio, Trotsky, en textos como *La revolución permanente* (1930), se esforzará por mostrar lo contrario: que Stalin se apuntó muy tardíamente a las tesis de Lenin, que luego las alteró para promover un socialismo nacionalista en la Unión Soviética y que, con ello, traicionó lo que en cierto momento llamó «las tradiciones de Octubre».[29]

La circulación y propagación de la nueva lectura histórica de la Comuna fue tan rápida que en 1921 comenzó a predominar en la misma Francia.[30] Todavía cuatro décadas más tarde seguiría siendo defendida. En 1961, Roger Garaudy, aún miembro prominente del Partido Comunista Francés, exclamaba que «la gran lección de la Comuna es que la clase obrera sólo puede

26 Citado por Carrère, Hélène. *Lenin.* Madrid: Espasa, 1999, p. 16.

27 Citado por Burleigh, Michael. *Causas sagradas: religión y política en Europa: de la Primera Guerra Mundial al terrorismo islamista.* Madrid: Santillana, 2006, p. 81.

28 *Ibidem*, p. 104.

29 Trotsky, Lev. *La revolución permanente. Madrid:* Fundación Federico Engels, 2001, p. 50. En cambio, y aunque reconoce errores pasados, Trotsky procura mostrar que sus posturas eran mucho más cercanas a las del marxismo e incluso de las del mismo Lenin.

30 Harison, Casey. «The Paris Commune of 1871, the Russian Revolution of 1905, and the Shifting of the Revolutionary Tradition». *History & Memory*, vol. 19, n.º 2 (2007), p. 8.

vencer a sus enemigos bajo el liderazgo de un partido revolucionario».[31] La Comuna servía así como el ejemplo de qué no hacer, y su memoria se debía leer desde el modelo de 1917 y subordinarse a este. Desde la terminología de Rancière, se podría afirmar que estas interpretaciones postergaban o incluso despreciaban la dimensión propiamente política de la revolución para hacer de esta en una suerte de episodio o fenómeno contrapolicial, algo que en la misma década de los años sesenta será cuestionado.

Mayo del 68, Lefebvre y la *nueva comuna* de París

En mayo de 1968 estalló un acontecimiento que también ha sido conocido como la *comuna estudiantil*, tal y como reza el título del libro de Alain Schnapp y Pierre Vidal-Naquet. Y es que, pese a la distancia temporal, estos autores sostuvieron que la memoria y el espíritu de la Comuna estuvieron presentes en las calles parisinas, de una manera honda e incluso «obsesiva».[32] Desde esta perspectiva se observa cómo en el Mayo del 68 se produjo, de manera no siempre explícita ni consciente, una transformación en la tradición revolucionaria entonces dominante, aquella por la que la Revolución rusa se había convertido en el modelo por antonomasia de la revolución. Este cambio no fue del todo inmediato ni tampoco un detalle de poca importancia. Más bien, con este gesto los participantes en el Mayo del 68 se reposicionaban políticamente, se desmarcaban del Partido Comunista Francés e incluso lo consideraban como uno más de los rostros de la reacción. Este cambio de referente pasado apuntaba hacia un nuevo horizonte revolucionario y, de paso, a una resignificación de lo que se entendía por revolución.

31 Citado por Brinton, Maurice. *For Worker's Power.* Oakland: AK Press, 2004, p. 53. Curiosamente, poco después del Mayo del 68, Roger Garaudy sería expulsado del Partido Comunista Francés por desafiar su ortodoxia y tomar a la Primavera de Praga como nuevo referente revolucionario, algo que se consideró inaceptable después de la intervención soviética en Checoslovaquia. De todos modos, en los textos que publicó para justificar su postura, *La libérté en sursis* y *Toute la vérité,* Garaudy se esforzó asimismo en señalar que su reivindicación de la Primavera de Praga se enmarcaba dentro del legado de Lenin.

32 Schnapp, Alain; Vidal-Naquet, Pierre (ed.). *Journal de la commune étudiante: textes et documents: novembre 1967 – juin 1968.* París: Seuil, 1969, p. 582.

En Mayo del 68 lo que se plantea no es solo una alternativa al *statu quo* francés representado por Charles de Gaulle, sino también una alternativa a la alternativa hasta entonces dominante; un desafío a la oposición hasta ese momento oficial, la cual pasó a ser criticada y vista no como una solución sino como una parte del problema. Al alejarse del Partido Comunista Francés, los protagonistas del Mayo del 68 también se fueron apartando de sus referentes. Uno de los mejores ejemplos lo ofreció Daniel Cohn-Bendit, quien con su hermano Gabriel escribió *El izquierdismo, remedio a la enfermedad senil del comunismo* (1968), claro desafío a la figura de Lenin (autor de *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo*, 1920) en el que también hallamos evocaciones a la memoria de la Comuna y referencias al libro clásico de Lissagaray. Desde este prisma, la apelación a 1871 significaba la ruptura con la memoria de la alternativa oficial y se combinaba con la defensa de una postergada por el comunismo oficial. Por así decir, la revolución debía *desaprender* las lecciones de la Revolución bolchevique. Curiosamente, y mostrando así la flexibilidad de la tradición, para ello se remontó a un episodio que estaba más atrás en el tiempo, uno que aun siendo más lejano en un sentido cronológico resultaba más cercano en uno político.

Todo eso ayuda a comprender las críticas y calumnias que el Mayo del 68 recibirá desde la izquierda oficial y desde órganos suyos como el diario *L'Humanité*, así como los esfuerzos emprendidos con la meta de retratarla como una revolución burguesa o nada más que una revolución de estudiantes, algo que ha sido respondido por libros como los de Bruno Astarian (*Las huelgas en Francia durante mayo y junio de 1968*) o Jacques Baynac (*Mayo del 68: la revolución de la revolución*). El objetivo consistía en rechazar la posibilidad de que hubiera una alternativa política a la suya, pues el Partido Comunista Francés luchaba por mantener el monopolio de la alternativa política. Y eso, según Sartre, condujo a una extraña situación de complicidad objetiva entre este y De Gaulle. En su opinión, el presidente de Francia designaba al Partido Comunista Francés

> […] como el enemigo número uno, acusándolo —y lo sabía falso— de ser el origen de la «agitación» de mayo. Pero era también una manera de devolver a los comunistas una especie de prestigio. Y de Gaulle tenía mucho interés en presentarlos como los principales instigadores de la revuelta, puesto que se conducían como

> adversarios «leales», decididos a respetar las reglas del juego —o sea en adversarios poco peligrosos—.[33]

A la larga, el Mayo del 68 acabará por hacer más daño a esta alternativa oficial que a un orden establecido que logrará sobrevivir y, más adelante, regenerarse y reinventarse desde una retórica como la neoliberal. Desde la perspectiva de la memoria y la tradición revolucionaria, se podría decir que 1968 mató a 1917 y que lo sustituyó, sin duda con una menor presencia e intensidad, por el recuerdo de 1871. Y, de nuevo, ese vínculo con el pasado no se redujo únicamente a una dimensión discursiva y se manifestó en otros campos, incluso en el levantamiento de unas anacrónicas barricadas cuya razón de ser no habría sido tan bélica como simbólica. Como apuntaron Daniel Bensaïd y Henri Weber al respecto:

> […] la idea de las barricadas fue una de esas ocurrencias geniales que abundan en las masas en tiempos de revolución. Repitamos que militarmente no valían gran cosa [...]. Eran unas barricadas sin pies ni cabeza. Atravesaban varias veces de lado a lado una misma calle y dificultaban la movilidad de los manifestantes. Una de ellas incluso obstruía un callejón sin salida.
>
> Pero políticamente era una idea magnífica. Para el proletariado francés, la barricada es un símbolo lleno de reminiscencias, y resucita todo un pasado de pelea sin desfallecimiento, que llena de nostalgia a los obreros. Evoca los espectros de 1848 y de la Comuna, el mito de la huelga general insurreccional y de la acción directa, todas las hazañas de la clase obrera francesa, hondamente afincadas en su conciencia colectiva, y extrañamente vivas en su recuerdo.[34]

Este cambio de referente revolucionario se percibe ante todo en Henri Lefebvre, uno de los intelectuales asociados a la insurrección parisina y un marxista heterodoxo que había sido suspendido por el Partido Comunista Francés. En su caso, pensar la revolución será lo mismo que repensar y actualizar el recuerdo de la Comuna. De ahí que Lefebvre decidiera escribir

---

33 Sartre, Jean-Paul. *Situations.* Vol. VIII: *Alrededor del 68*. Buenos Aires: Losada, 1973, p. 161.

34 Bensaïd, Daniel; Weber, Henri. *Mayo 68: un ensyao general.* Ciudad de México: Era, 1968. Para una discusión al respecto, véase Corbin, Alain. «Préface». En: Corbin, Alain; Mayeur, Jean-Marie (eds.). *La barricade.* París: Publications de la Sorbonne, 1997.

una larga y heterodoxa monografía, *La proclamación de la Comuna* (1965), para estudiar este acontecimiento y reinterpretarlo de una manera radical.[35] Una de las principales tesis que defiende en este texto es que

> […] la insurrección del 18 de marzo y los grandes días de la Comuna que siguieron, suponen la apertura ilimitada hacia el porvenir y lo posible [...]. Ya es tiempo pues de no considerar a la Comuna como el ejemplo típico de un primitivismo revolucionario del cual se superan los errores, sino como una inmensa experiencia negativa y positiva de la cual no se ha encontrado ni realizado todavía toda la verdad.[36]

Lefebvre invirtió el gesto realizado por Lenin y Trotsky. No solo desafió al Partido Comunista Francés, implícitamente hizo lo propio con la tradición trotskista, aún con gran influencia entre los estudiantes, pues su revalorización de la Comuna conllevaba la consiguiente desvalorización de la Revolución de Octubre. Al mismo tiempo, se esforzó en comprender el espíritu original de la Comuna e impugnar la recepción anterior que las diferentes generaciones habían hecho de ese acontecimiento. En verdad, aunque en este punto se mostró más tímido, su interpretación también iba más allá de la procurada por Marx. Lo que así intentó hacer fue reescribir y reinterpretar la tradición revolucionaria.

En la relectura de Lefebvre muchos de los rasgos retratados como defectos por Trotsky y Lenin pasaron a ser descritos de nuevo como virtudes. Este pensador ensalzó la Comuna por su gran pluralidad, por su carácter internacionalista, por su desbordante e incontenible espontaneidad, por su carácter colectivo (sin grandes líderes como Lenin o Trotsky), por no haber un partido detrás que controlara todo y por una vocación antiimperialista plasmada en el derribo de la columna Vendôme, monumento y símbolo de las victorias napoleónicas. Más importante aún, la Comuna es dibujada como una inmensa fiesta, un desbordamiento de alegría que conduce a una radical transformación de la vida cotidiana. En palabras de Lefebvre, se trató de una fiesta «de los desheredados y de los proletarios, fiesta revolucionaria

35 Ahora no importa entrar a valorar si el auténtico mérito de esta nueva interpretación corresponde a los situacionistas, como reivindicó Guy Debord, o en exclusiva a un Lefebvre que dijo haberla extraído de su trabajo de archivo en el Instituto Feltrinelli de Milán.

36 Lefebvre, Henri. *La proclamation de la Commune.* París: Gallimard, 1965, p. 389-392.

y de la revolución, fiesta total, la más grande de los tiempos modernos».[37] La Comuna pasó así a ser retratada como una efervescencia volcánica en la que no faltaron ciertos episodios violentos, pero que ante todo transfiguró la comunidad en una comunión «en el seno de la cual el trabajo, la alegría, el ocio, la satisfacción de las necesidades —y ante todo de las necesidades sociales y de las necesidades de sociabilidad— no se separarán más».[38] Desde este prisma, la revolución incompleta pasaría a ser ahora la rusa.

En Lefebvre, la revolución no es prioritariamente analizada como una toma del poder sino como una toma de la vida, algo que coincidirá con lo reivindicado en Mayo del 68. Así, la revolución no debe ser entendida en una clave instrumental, como un medio legitimado por el *telos* hacia el cual se dirige, sino en sí misma. De ahí que el ejemplo de la Comuna, en un ejercicio no exento de presentismo, le sirviera para dar respuesta a las dos cuestiones contemporáneas que más le azoraban: la cotidianeidad, cada vez más colonizada por el auge de la sociedad de consumo, y lo urbano, donde denunciaba que el espacio se había convertido en uno de los principales vectores de la dominación y la represión actual. Es decir, Lefebvre centró sus preocupaciones en dos temas en los que desde Marx se atrevía a ir más allá de la obra de este y cuya mejor respuesta se encontraría, no en la obra teórica de un pensador, sino en un acontecimiento histórico. La Comuna habría constituido la mejor muestra de una verdadera apropiación de la vida cotidiana, una que aparece como alternativa a la alienación contemporánea de la sociedad, y asimismo la describió como la primera revolución urbana y, al mismo tiempo, ejemplo de un urbanismo revolucionario que se apropia y transforma radicalmente la relación con el espacio. La Comuna habría sido la materialización de su divisa *changer la vie, changer la ville*, retomada durante y después del Mayo del 68 y con la que se persiguió un proyecto revolucionario que ambicionase ser total.

Ahora bien, el mismo Lefebvre fue consciente de que la apelación a la tradición estaba llena de peligros. Del mismo modo que el recuerdo de 1917 podía convertirse en un mal referente para la sociedad de su época, la Revolución francesa pudo serlo para la misma Comuna. Lefebvre alertó acerca de este problema, y admitió que la imitación de 1793 y la resurgencia

37 *Ibidem*, p. 21.

38 *Ibidem,* p. 389.

del jacobinismo fue responsable en parte del fracaso de la Comuna. Con unas palabras que conectan con *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*, escribió que «entre los hombres de la Comuna, unos, los jacobinos, parodiaron 1793, y esta imitación fue bastante importante en el fracaso de la Comuna».[39] También apuntó que esta cayó menos por la fuerza de las armas que por la de la costumbre. En verdad, el retrato idealizado de Lefebvre de la Comuna no lo es tanto. Admitió que esta no solo fue víctima de una derrota militar, sino también de una desviación interna por la que la fiesta se convirtió en espectáculo y se banalizó la revolución. Hasta cierto punto, las críticas que dirige a la Comuna en la década de los sesenta parecen anticipar las que hará a la continuación del Mayo del 68, en los años setenta, en textos como *La survie du capitalisme*. Sin embargo, su reivindicación de que la revolución debía ir más allá de la toma del poder y tenía que aspirar a una transformación radical de la vida siguió vigente.

Por otro lado, podemos añadir que algunas de las limitaciones más importantes de la Comuna tuvieron asimismo su continuidad en Mayo del 68. De nuevo, cabe destacar la cuestión de género. Pese a que es cierto que en las dos revoluciones hubo luchas e iniciativas notables a favor de la causa de las mujeres, de ahí que en la Comuna descollaran figuras como Louise Michel, André Leo, Elisabeth Dmitrieff o las *pétroleuses*, también lo es que ninguna de ellas puede ser catalogada como feminista. De hecho, una cuestión como el sufragio femenino ni siquiera se planteó en 1871. Por lo que respecta a Mayo del 68, el feminismo recibió su gran impulso no durante sino justo después de los hechos, aunque también es preciso señalar que no pocas de sus ilustres representantes posteriores reconocerán el influjo de este acontecimiento. Y al hacerlo, recogerán su legado al mismo tiempo que irán más allá de su realidad fáctica.

Este legado de Mayo del 68, por cierto, no deja de ser muy problemático y ambivalente hoy en día. En parte, por el debilitamiento del vínculo con la tradición que en su momento denunciaron pensadores como Hannah Arendt o Ernst Bloch. En parte porque, al no haberse dado una toma del poder, nadie ha podido aparecer como el representante oficial o reconocido de una memoria que hoy en día sigue siendo un referente (mas no tanto el principal o el fundacional) para una pluralidad de movimientos diferentes.

39 Lefebvre, Henri. *El marxismo sin mitos*. Buenos Aires: A Peña Lillo, 1967, vol. II, p. 669-670.

A su vez, la falta de esa toma del poder, así como los cambios que a causa o en nombre de Mayo del 68 se promovieron en la sociedad y en la vida cotidiana, permitieron que ese acontecimiento también pudiera ser reivindicado desde una perspectiva antirrevolucionaria y despolitizadora.[40] Se quiso reducir lo sucedido a una insurrección de la juventud estudiante y rebelde, o a una revolución a lo sumo cultural o meramente sexual. En otros casos, ha sido retratado como una apoteosis del individualismo o como un acontecimiento que, una vez reapropiado y domesticado, habría originado lo que se llegó a llamar «el nuevo espíritu del capitalismo». Por ello, y por lo menos desde que Régis Debray lo definiera en su décimo aniversario como la cuna de una nueva sociedad burguesa, su recuerdo no deja de ser incómodo y ambivalente. En opinión de Daniel Bensaïd, uno de sus más renombrados participantes, se debe admitir que no existe un único espíritu de Mayo sino varios, en plural.[41] No debe sorprender que Jean-Pierre Le Goff se haya referido al legado de este acontecimiento como una herencia imposible.[42] Una herencia controvertida, ambivalente e imposible (en singular), pero no por ello una memoria muerta ni tampoco infecunda. Para no pocos, como atestiguarían los intentos explícitos de Sarkozy de liquidar su herencia de una vez por todas, no dejaría de tener todavía un carácter inquietante.

40 Como acercamiento a la memoria de Mayo del 68, la obra de referencia sigue siendo *Mayo del 68 y sus vidas posteriores,* de Kristin Ross.

41 Bensaïd, Daniel. *Una lenta impaciencia.* Barcelona: Viento Sur, 2018, p. 80.

42 Le Goff, Jean-Pierre. *Mai 68, l'heritage impossible.* París: La Découverte, 1998.

Capítulo VI

Los espacios de la tradición

Toda la historia de la lucha por la autodeterminación de las mujeres ha sido ocultada una y otra vez. Uno de los obstáculos culturales más serios que encuentra cualquier escritora feminista consiste en que, frente a cada trabajo feminista, existe la tendencia a percibirlo como si saliera de la nada, como si cada una de nosotras no hubiera vivido, pensado y trabajado con un pasado histórico y un presente contextual. Esta es una de las formas por medio de la cual se ha hecho aparecer el trabajo y el pensamiento de las mujeres como esporádico, errante y huérfano de cualquier tradición propia. De hecho, tenemos una larga tradición feminista tanto oral como escrita, una tradición que se ha construido sobre sí misma, una y otra vez, recabando elementos esenciales aun cuando aquellas mujeres hayan sido ahorcadas o exterminadas.

Adrienne Rich. *Sobre mentiras, secretos y silencios*.

Quienes nos mantenemos firmes fuera del círculo de lo que esta sociedad define como mujeres aceptables; quienes nos hemos forjado en el crisol de las diferencias, o, lo que es lo mismo, quienes somos pobres, quienes somos lesbianas, quienes somos negras, quienes somos viejas, sabemos que la supervivencia no es una asignatura académica. La supervivencia es aprender a mantenerse firme en la soledad, contra la impopularidad y quizá los insultos, y aprender a hacer causa común con otras que también están fuera del sistema y, entre todas, definir y luchar por un mundo en el que todas podamos florecer. La supervivencia es aprender a asimilar nuestras diferencias

y a convertirlas en potencialidades. Porque las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo. Quizá nos permitan obtener una victoria pasajera siguiendo sus reglas del juego, pero nunca nos valdrán para efectuar un auténtico cambio.

Audre Lorde. *Hermana extranjera*.

Christine de Pizan y la ciudadela de la tradición

Christine de Pizan no fue ninguna revolucionaria, al menos no de manera consciente y según la comprensión actual de la palabra. Algo parecido hubiera sido seguramente impensable en su época y llamarla de este modo sería un anacronismo. Incluso algo completamente contrario a sus ideas e intenciones. Sin embargo, lo que ella planteó en *La ciudad de las damas*, una obra terminada en un ahora remoto 1405, fue un proyecto político cuyo contenido suscita aún en nuestros días no poca incomodidad y reacciones adversas. Quizá por eso no sea una casualidad que, salvo alguna esporádica y breve mención, la memoria de Christine de Pizan durmiera durante casi cuatro siglos y que no fuera recuperada hasta 1786 gracias a la labor de Louise de Kéralio, quien dedicó una gran cantidad de espacio a sus escritos (mas curiosamente no a *La ciudad de las damas*) en su *Collection des meilleurs ouvrages françois, composés par des femmes* (1786-1789). El objetivo de Kerálio era reivindicar la subterránea tradición femenina gala y mostrar cómo era necesario conocerla para comprender adecuadamente la historia de Francia.[1] Es decir, la obra de Christine de Pizan se comenzó a recuperar justo en vísperas de una Revolución francesa en la que el papel político de las mujeres, representado por figuras como Olympe de Gouges, Madame Roland, Pauline Léon, Claire Lacombe, Théroigne de Méricourt o la holandesa Etta Palm d'Aelders, devino un debate de primer orden. Por cierto, a semejanza de lo que luego hará Lenin, Kerálio misma abandonó su proyecto histórico e intervino activamente en el acontecimiento revolucionario.

La ciudad de las damas es un escrito que puede leerse desde una doble vertiente, una negativa y otra positiva. La primera consiste en el rechazo

1 Muzzarelli, Maria Giuseppina. «Louise de Kéralio legge la biografia di Carlo V scritta da Christine de Pizan: due intellettuali donne a confronto a quattro secoli di distanza». *Imago temporis. Medium Aevum*, n.º 5 (2011), p. 400-411.

que Christine de Pizan muestra hacia la tradición y la cultura en la que le tocó vivir, una en la que la misoginia dominante se plasmaba tanto de forma cruda y cotidiana como en las obras de Aristóteles y Cicerón, así como en *best-sellers* de la época como el *Roman de la Rose*. Como apuntó ella misma, «filósofos, poetas, moralistas, todos —y la lista sería demasiado larga— parecen hablar con la misma voz para llegar a la conclusión de que la mujer, mala por esencia y naturaleza, siempre se inclina hacia el vicio».[2] La opinión negativa de los hombres de aquel entonces hacia la mujer era casi unánime, una actitud quebrada solo por unas escasas voces discordantes. Más adelante, en 1529, Agrippa von Nettesheim será otra excepción y publicará *De la nobleza y preexcelencia del sexo femenino*, en donde, pese a su condición masculina, admitió que su alegato en favor de la mujer era una aventura no exenta de riesgos.[3]

Sin embargo, antes de exteriorizar el abierto rechazo hacia la tradición masculina, lo que se manifiesta en Christine de Pizan es una repulsión que dirige hacia sí misma, una aversión hacia su condición de mujer y de ser abyecto. Además, esa reacción no es solo intelectual sino también de carácter existencial, tal y como se refleja en su profunda desesperación y en sus verbalizadas ganas de morir. Únicamente en virtud de la aparición, en sueños, de tres mujeres —llamadas Razón, Justicia y Rectitud (*Droiture*)— ella quedará auxiliada y se le salvará la vida. Es decir, su salvación y su inspiración le vienen de fuera y no de dentro.

Aquí es donde se produce el primer giro destacable del libro. Del lamento se pasa a la denuncia, una que censura y desmonta los prejuicios y calumnias que se arrojan sobre las mujeres. Al respecto, Pizan ya pone de relieve que el odio de los hombres hacia ellas no se basa en ningún dato de la naturaleza y, en la obra, se añade que

> […] todas las necedades y tópicos que se cuentan sobre las mujeres son mentiras. Han sido inventadas y están siendo forjadas todavía hoy a partir de la nada y en contra de toda verdad porque son los

2 Pizan, Christine de. *La ciudad de las damas.* Madrid: Siruela, 2013, p. 63-64.

3 Agrippa, Cornelius. *De la nobleza y preexcelencia del sexo femenino.* Barcelona: Indigo, 1999, p. 31.

hombres los que *mandan* sobre las mujeres y no estas sobre sus maridos. Ellos jamás lo soportarían.[4]

Lo primero que hacen las damas es despertar en Christine una actitud de duda hacia el legado transmitido por la tradición hegemónica y le exhortan a que, en vez de aceptar sus afirmaciones, las contraste y refute con los datos de su propia experiencia. Por añadidura, ella también descubre que la hegemonía de esa tradición masculina y misógina, lejos de estar justificada por unos hechos naturales, se explica más bien desde la dominación y los abusos de poder de unos hombres que mandan sobre las mujeres. En esa misma línea, Christine de Pizan ya denuncia los maltratos y las violaciones que ellas padecen. Más aún, frente a ciertas malévolas afirmaciones de la tradición misógina, tiene que llegar a asegurar cosas como que «ninguna mujer de vida honrada siente placer por ser violada; al contrario, la violación es para ellas causa del mayor sufrimiento».[5]

La cuestión reside en que la reacción que se le pide a Christine es que dé «la vuelta a los escritos donde desprecian a las mujeres».[6] Así se constata cómo se usa la tradición para camuflar la radicalidad del acto político y para hallar un respaldo en las reivindicaciones que al mismo tiempo desacreditan a las que, pese a provenir de la misma tradición, se sitúan en el lado contrario. Y de nuevo, con esto realiza un gesto que será muchas veces repetido, donde la clave residirá en beber de las fuentes de la misma tradición pero releyéndolas de otra manera. Algo así hizo ya Agrippa en la obra citada, quien procuró cubrirse las espaldas con referentes sacados de las Sagradas Escrituras. Un poco más tarde lo hallamos en figuras como Moderata Fonte y su *El mérito de las mujeres* (1600), texto en el cual incluso se propone rehabilitar la

4 Pizan, Christine de. *La ciudad de las damas.* Madrid: Siruela, 2013, p. 171. El énfasis es propio.

5 *Ibidem*, p. 204. Este carácter artificial o arbitrario de la dominación masculina, por cierto, no lo hallamos ni mucho menos solo en ella. Es uno de los presupuestos implícitos o explícitos de un buen número de escritos que han abordado esta cuestión. Maria Deraismes, una de las pioneras del feminismo político, lo explicitó de nuevo en 1868, cuando afirmó que «la inferioridad de las mujeres, lo repetimos, no es un hecho de la naturaleza, es un invento humano, una ficción social» o que «la inferioridad legal de la mujer no se basa sobre ninguna ley natural: es una invención masculina, una usurpación de poder que cuya razón es la arbitrariedad». Deraismes, Maria. *Oeuvres complètes.* París: Felix Alcan, 1895, p. 23 y 53, respectivamente.

6 Pizan, Christine de. *La ciudad de las damas.* Madrid: Siruela, 2013, p. 67.

memoria de mujeres tradicionalmente vilipendiadas como Eva o Helena de Troya. O también lo encontramos en los escritos de Rachel Speght, como *Un bozal para Melastomus* (1617), y en los de Marie de Gournay, como la *Igualdad de los hombres y las mujeres* (1622). Mucho más adelante, en un contexto bien distinto como el de la Revolución francesa y la entonces incipiente tradición de los derechos humanos, también el famoso gesto de Olympe de Gouges de reescribir en 1791 la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* en una clave femenina debería ser entendido desde una perspectiva análoga.

Ahora bien, lo primero que quiero resaltar es el sentido positivo de la misión que las damas reservan a Christine de Pizan:

> […] se trata de expulsar del mundo el error en el que habías caído, para que las damas y todas las mujeres de mérito puedan de ahora en adelante tener una ciudadela donde defenderse contra tantos agresores. Durante mucho tiempo las mujeres han quedado indefensas, abandonadas como un campo sin cerca, sin que ningún campeón luche en su ayuda.[7]

Los dos actos, tanto la impugnación global a la tradición de la época como la construcción de una ciudad solo para mujeres componen uno de los proyectos más subversivos de la Edad Media. Por añadidura, ambos deben ser entendidos como dos iniciativas estrechamente entrelazadas. Es mediante el rechazo de la tradición misógina que la construcción de una ciudad para las mujeres deviene posible. Al mismo tiempo, sin embargo, es gracias a la pervivencia de ese espacio femenino que, entendido como una fortaleza o una ciudadela, las mujeres podrán vivir, reunirse y ser respetadas tal y como merecen. La respuesta de Christine de Pizan al desprecio de las mujeres, sin duda, es eminentemente política.

Ahora bien, Christine de Pizan efectúa un giro más: la construcción de esa ciudad no se desarrolla al margen de la tradición, se construye más bien desde una tradición alternativa, una poblada y constituida por mujeres o «mediadoras de sabiduría» (la expresión es de Anna Maria Soleti),[8] cuyo

7 *Ibidem*, p. 69.

8 Soleti, Anna Maria. *Mediatrici di sapienza: il riflesco della tradizione profetica e femminile in Christine de Pizan.* Salerno: Orthotes, 2015.

admirable ejemplo vital testimonia la falsedad de aquella a la que se enfrenta. Una tradición que por ello mismo no es uniforme sino plural y polifónica. De este modo, Christine de Pizan lucha contra lo que luego se llamará la situación de miseria u «opresión simbólica de las mujeres». No obstante, al mismo tiempo esta tradición femenina no solo sería una tradición oculta que tiene que sobrevivir de manera clandestina y en paralelo a la cultura masculina dominante. Christine de Pizan desliza que la contribución femenina a la historia, una contumazmente borrada e invisibilizada, habría influido en las mujeres, pero que también habría sido un vehículo de mejora y civilización para la sociedad en su conjunto y, por ello, para los mismos hombres.

En *La ciudad de las damas* se observa cómo la lucha contra la tradición de la época tiene lugar en el campo de la misma tradición, como una lucha que no se desprende ni se quiere desprender del influjo del pasado sino que lo relee de manera subversiva desde el presente y que, además, se cobija en otra tradición para poder encarar un horizonte de futuro distinto y más promisorio. Sin embargo, su adscripción a la tradición también se combina con ese gesto radical de afirmar la propia voz, de un *Moi, Christine* que se pronuncia y resuena en varias ocasiones a lo largo de la obra. Y es que la afirmación de la individualidad y la de la tradición no tienen por qué ser incompatibles. De hecho, la respuesta política propuesta por Christine de Pizan no se corresponde a la mayoría de los *exempla* recogidos por ella misma y puede ser vista como una iniciativa, que aun inspirada y espoleada por otros referentes, en rigor carecía de precedentes. Es más, su apelación a los ejemplos pasados no impide que ella misma se convierta a su vez en un nuevo *exemplum* para el futuro. El pasado ilumina e incluso condiciona el presente, pero no lo determina ni limita. En algunos casos, como pienso que es el suyo, la invocación de esa tradición no bloquea la afirmación de la individualidad, sino que ayuda a expresarla. Una individualidad que al mismo tiempo no deniega la importancia de la dimensión relacional y que se asienta sobre esta.

La relevancia de la tradición se muestra en que de algún modo es esta la que autoriza el proyecto y lo prestigia, pues ese brillante pasado al que apela Christine de Pizan atestigua la posibilidad del futuro al cual aspira. Además, esa tradición armada de ejemplos de virtud, y más meritorios que los masculinos al moverse en un entorno declaradamente hostil, es también la que robustece una ciudad de las mujeres que «nunca volverá a la nada

sino que siempre permanecerá floreciente» y que «pese a la envidia de sus enemigos, resistirá muchos asaltos, sin ser jamás tomada o vencida».[9] El objetivo del libro es que este proyecto, al revés de lo que acaeció con la sociedad de las amazonas, no naufrague y se desmorone. De hecho, el infausto recuerdo de estas también serviría para fortalecerlo.

Además, el ejemplo de Christine de Pizan sirve para proporcionar una especie de genealogía alternativa del feminismo. Este movimiento no tendría sus orígenes en el feminismo ilustrado del siglo XVIII, con personalidades como Olympe de Gouges y Mary Wollstonecraft como figuras más representativas, sino mucho antes, en el contexto medieval de la *Querelle des femmes*. No importa debatir ahora hasta qué punto se puede considerar a Christine de Pizan como una feminista *avant la lettre* o una protofeminista, por así decir como historia o prehistoria del feminismo.[10] Y pienso que tampoco es necesario denunciar esos puntos de su discurso que han quedado desfasados en la actualidad. A fin de cuentas, escribió en un contexto histórico muy diferente al contemporáneo. Inevitablemente, la cultura de su época le influyó y le hizo caer en no pocos prejuicios heredados. Redactado en la Edad Media, también se debe comprender que su texto esté preñado de moralismo y de religiosidad. Naturalmente, Christine de Pizan tampoco puede plantear la *querelle* en los términos de una lucha por los derechos humanos como la de Olympe de Gouges, y menos desde la igualdad y la universalidad, que no hubiera tenido sentido en aquellos tiempos.

Ahora bien, todo eso no impide que en *La ciudad de las damas* se promueva un gesto fundamental para la eclosión futura del feminismo: la reivindicación

9 PIZAN, Christine de. *La ciudad de las damas.* Madrid: Siruela, 2013, p. 70.

10 Para esta cuestión, véase LAURENZI, Elena. «Christine de Pizan. ¿Una feminista *ante litteram*?». *Lectora: revista de dones i textualitat*, n.º 15 (2009), p. 301-314. Se trata de un texto que, además, ha influido en otros puntos de este capítulo. Un interesante tratamiento alternativo se puede encontrar en *Tiempo de feminismo* de Celia Amorós, para quien el verdadero origen del feminismo debe ser situado en una Ilustración cuya memoria (naturalmente crítica) reivindica. En este contexto, también escribe: «La historia es investigación retrospectiva de nuestra propia problemática, y toda vuelta a los orígenes viene motivada por y desde nuestra propia ubicación en nuestro presente histórico. Identificar así cuáles son esos orígenes, distinguir y tipificar los géneros, las tradiciones, no es una labor erudita ni un *hobby* de feminista quisquillosa: es una forma de identificarse una misma con las luchas históricas de su genérico» (*Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad.* Madrid: Cátedra, 2000, p. 84).

de una voz autónoma femenina (ejemplificado en el *Moi, Christine*) que al mismo tiempo se empareja con el proyecto de una autonomía colectiva de las mujeres y de la creación de un espacio propio y propicio para ellas. Con ello se evidencia que esta conciencia política de las mujeres, se la quiera tildar de feminismo o no, no puede ser fijada en un punto cronológico ni geográfico en concreto. Todo origen enlaza con un origen anterior y así sucesivamente. Es más que probable que se fuera consciente de la arbitraria dominación masculina en muchos otros momentos y épocas anteriores, por no decir que esta experiencia de la injusticia se ha dado quizá en todas las culturas. Otra cosa es que esos momentos hayan logrado ser borrados de la historia o no hayan sido capaces de generar una tradición digna de tal nombre. De ahí también la importancia de promover una historia de las mujeres que procure compensar todos esos empeños de silenciar su pasado político. O los esfuerzos acumulados por forjar una tradición propia.

Del espacio al tiempo de la ciudad

La ciudad de las damas puede ser leída como una obra que reivindica la creación y cultivo de un espacio político femenino. Con ello se manifiesta la importancia del espacio para el desarrollo de la política, algo central en el pensamiento de una autora como Hannah Arendt. El espacio es un *entre* o espacio intermedio que permite la interrelación entre diferentes personas y desde esa interrelación se constituye a nivel práctico una pluralidad política real, en este caso de un *nos-otras* que actúa de manera plural y concertada. Eso explica que la pensadora actual Linda Zerilli, en su libro *El feminismo y el abismo de la libertad* (2005), haya querido recuperar las contribuciones teóricas de Arendt para el campo del feminismo y haya propuesto una política que, más allá pero en ningún momento al margen o en contra de la lucha por los derechos, promueva lo que llama la práctica de construcción y cuidado de mundos, la constitución y preservación de espacios de libertad de y para las mujeres; de una libertad, además, que debe ser entendida y articulada en una clave inaugural, de modo que esos espacios también lo sean de exploración, novedad y transformación, o asimismo de un asombro como el desarrollado por Sara Ahmed, que sean capaces de traer al mundo algo nuevo e imprevisto. El propósito de Zerilli no es otro que el de construir espacios políticos que contribuyan a *desprivatizar* la concepción

actual de la política y que, en vez de poner al sujeto individual en su centro, se coloque el mundo, donde esos sujetos individuales reaparecen pero de manera indirecta y desde una relación práctica, efectiva y productiva que se desarrolla en concierto con sus pares.

El peligro detectado por Zerilli es que una política exclusivamente focalizada en la lucha por los derechos puede derivar en una obtención que al mismo tiempo esté aparejada al riesgo de la asimilación de las mujeres a la cultura masculina. De ahí que considere que las iniciativas centradas en la consecución de una igualdad formal sean insuficientes.[11] Para aspirar a alcanzar una igualdad real, sostiene, deben ir acompañadas de un cultivo y un cuidado de la libertad, una libertad no negativa sino política que se materialice en la gestación de espacios intermedios: espacios no supeditados a ningún tipo de entorno físico concreto y que se pueden producir en cualquier sitio, incluso en unos clandestinos o en la sombra que han sido cruciales para la pervivencia de las tradiciones ocultas. En este contexto, la distinción arendtiana entre libertad y liberación resulta central.

Además, la pluralidad radical y constitutiva de estos espacios, así como que no se encuentren bajo el dominio de la soberanía, impide que los frutos y el significado de la *inter-acción* que tiene lugar en su seno puedan ser determinados de antemano. Al mismo tiempo, eso entronca a su vez con una primacía de la acción y de la práctica sobre la teoría que ya hemos abordado desde la perspectiva de Arendt. La cuestión reside en que el *nos-otras* no debe ser el resultado de una definición ni tampoco cuadrar con una identidad determinada, sino que debe ser una realidad política que desde las prácticas plurales se construya y, por supuesto, se conserve y renueve, mostrando de este modo su contingencia, su dinamismo y su historicidad.

A la vez, por eso, en *La ciudad de las damas* la reivindicación del espacio se anuda con una de carácter temporal. La ciudad y la tradición, el presente y el pasado, el espacio y el tiempo deben ir de la mano. Y con ello se sugiere que el espacio nunca es puramente o meramente espacio, y que el presente no es nada más que presente. Todo presente está atravesado por diversas temporalidades o, por decirlo con Georges Didi-Huberman, es heterocrónico. La conocida expresión de Ernst Bloch de que «somos

11 Para esta cuestión, véase *No creas tener derechos,* del colectivo Librería de Mujeres de Milán.

contemporáneos de lo no contemporáneo» resume esta cuestión con concisión. Nuestro mundo está formado y conformado por una infinidad de elementos y recuerdos, buena parte de ellos vicarios, cuyo origen se retrotrae a pasados que incluso pueden llegar a ser remotos. El mundo, como se comprende tras leer a Arendt, está compuesto por el entrelazamiento de diferentes estratos, capas y pliegues surgidos en distintas épocas, por lo que aquel se muestra no solo como un espacio intermedio o un *entre* de carácter espacial sino también uno temporal, un espacio de tiempo no estrictamente sincrónico, que intersecciona y se entremezcla con épocas anteriores; un *entre* intergeneracional en cuyo seno se gesta y cristaliza un espacio de interlocución con estas voces del pasado que, por lo tanto, también lo sería de transmisión. De lo contrario, el presente correría el riesgo de quedar sumido en la oscuridad y en una especie de orfandad, condenado a tener que vivir en la inmediatez, en el desarraigo y en la desmemoria, en un eterno presente vacío de referentes e incluso de profundidad.[12]

Eso explica, como ha apuntado Fina Birulés, que en los trabajos sobre la memoria de las mujeres no se trate solo de paliar o reparar una injusticia histórica, su persistente exclusión del pasado, sino «también y fundamentalmente de entender cuál es nuestro legado, nuestra herencia, y cómo representarla, ponerla en juego».[13] De este modo, lo que se desarrolla es una relación de interrogación, de conocimiento o de aprendizaje con los tiempos anteriores, en los cuales no se descubre tanto una identidad con esas generaciones previas cuanto una heterogeneidad o diferencia radical e irreductible. De ahí también que Geneviève Fraisse haya sostenido que se trata de construir y reconstruir una herencia antes de considerar o anticipar su uso posible.[14] De nuevo, como en Arendt, la acción debe primar sobre un

12 Por eso, según Martine Leibovici, «la pérdida de autoridad de las tradiciones no nos confronta tanto con el olvido del pasado como con la ruptura del hilo que nos ligaba a las generaciones pasadas y por eso mismo a las generaciones futuras. Esta pérdida es una pérdida de sentido, pérdida de profundidad humana que nos deja apresados en el solo ciclo biológico de los seres vivos, ciclo sempiterno más que eterno, sin memoria, ya que siempre ha sido idéntico a sí mismo o librado a procesos anónimos y todopoderosos» (Leibovici, Martine. *Hannah Arendt y la tradición judía: el judaísmo a prueba de la secularización.* Ciudad de México: UNAM, 2006, p. 61-62)

13 Birulés, Fina. *Entreactos: en torno a la política, el feminismo y el pensamiento.* Buenos Aires: Katz, 2015, p. 40.

14 Fraisse, Geneviève. *Les femmes et leur histoire.* París: Gallimard, 1998, p. 34.

telos específico y que a la postre debe desarrollarse en la práctica (colectiva) de las mujeres.

Es decir, lo que se debe evitar es la subordinación del pasado al presente, como si el primero, *presentizado*, no hiciera más que corroborar el segundo. En este caso, la tradición, además de estar falseada, sería uniforme y literalmente unívoca, con lo que perdería su capacidad de enriquecer, y de enriquecerlas desde la alteridad y la diferencia, a las nuevas generaciones. Con este gesto se reivindica la centralidad de una pluralidad tanto sincrónica como asincrónica sobre la cual se construyen los espacios y la tradición; una pluralidad negada en un pasado en el que se enrejaba a las mujeres en los límites de una definición general y genérica a la vez, y en el que, salvo pocas excepciones, se reservaba la auténtica singularidad e individualidad a los hombres. Bajo este prisma, en cambio, las mujeres pueden aparecer en lo sucesivo como un *quién* y no un mero *qué*.

Desde esta perspectiva, además, podemos entender de manera distinta la tradición que se reivindica, donde lo más importante ya no son solo los contenidos concretos a transmitir, al fin y al cabo siempre cambiantes por el tiempo e inevitablemente plurales debido a la cantidad de personas que involucran, sino también, y quizá en especial, la memoria común de una actividad política conjunta. Así pues, la tradición no aparece tanto como un espacio de identidad cuanto uno de interrogación e interlocución. Además, aquello que se transmite no es tanto un *qué* lleno de afirmaciones o creencias específicas, con las que se concuerda en algunos casos y en otros no, cuanto el mismo *entre* en sí. Dicho de otro modo, lo que se hereda es ante todo un legado de prácticas y un espacio común y de pluralidad, un espacio que lo es gracias a serlo también de un tiempo (pasado) compartido. De ahí que este espacio, además de ayudar a articular un *nos-otras*, sirva asimismo como un lugar de singularización y de diferenciación. La pervivencia de la tradición, pues, se hace posible gracias a la preservación del espacio en el cual se manifiesta y desde el cual se renueva y transforma.

Todo ello remite a un nuevo problema, uno que enlaza con la dimensión prospectiva del propio presente: la posibilidad de que este pueda tener una fecundidad y ser un pasado para el futuro, en este caso de las mujeres. Que ellas hayan sido reducidas, o por lo menos que se haya intentado, a ser un colectivo sin historia, a un simple género sin pluralidad ni singularidades internas, no solo revela la carencia de un pasado y una tradición propias.

También delata la posible incapacidad de que el propio presente que se quiere forjar pueda ser un verdadero tiempo de transformación y convertirse así en historia; en otras palabras, que el presente alcanzado pueda ser un pasado para el futuro. De ahí que ya una jovencísima Arendt escribiera, en su *El concepto de amor en San Agustín* (1929), la que fue su tesis doctoral, que

> […] la función de la memoria es «presentar» (hacer presente) el pasado, y privar al pasado del carácter de algo definitivamente ido. La memoria deshace el pasado. El triunfo de la memoria consiste en que, presentando el pasado y privándolo en cierto sentido del carácter de algo definitivamente ido, transforma el pasado en una posibilidad de futuro.[15]

La memoria, a su parecer, tiene la capacidad de intervenir en el pasado y, para empezar, de impregnarlo de una vitalidad que le impida convertirse en un tiempo meramente pretérito, fenecido para el presente. El reto, por ello, no solamente es luchar por un pasado, también reside en conseguir la capacidad de que los cambios y logros conseguidos por las mujeres a lo largo de la historia puedan ser verdaderamente fructíferos y efectivos, que tengan el poder de afectar al futuro paisaje del mundo y de su historia.

Françoise Collin, otra gran lectora de Arendt, ha abordado esta cuestión en este largo fragmento:

> En la historia general, la historia de los hombres, la sociedad de las mujeres sería una especie de sociedad sin historia, condenada a la repetición de los mismos gestos en torno a lo que se denomina la reproducción, en todos los sentidos del término. Toda tentativa de inauguración se agotaría en sí misma, fracasando en el intento de instaurar lo que podríamos denominar paradójicamente una tradición de lo nuevo. Ahora bien, en la actualidad las mujeres, algunas mujeres, que se han organizado en movimiento, que han luchado individual o colectivamente, que han tomado riesgos y continúan haciéndolo, quisieran y quieren liberar a sus hijas de la reproducción de lo mismo; no se trata de impugnar la maternidad, sino de suscitar en (y al lado de) la reproducción (biológica) la generación (simbólica). Les gustaría que alguna cosa —¿el qué?—

15 Arendt, Hannah. *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid: Encuentro, 2009, p. 74.

> de su trabajo de transformación pasara no solo como una conquista sino como una dinámica por prolongar. Que el ser mujer prosiga su devenir en lugar de regresar a la casilla de salida o de quedar fijado bajo un revestimiento modernizado. [...]. De esta forma las mujeres aprenden a arreglárselas con su propia institucionalización, esto es, a darse un espacio de inscripción que permita asumir el tiempo como continuidad y apertura.[16]

Si antes nos hemos referido a la importancia del pasado para el presente como una forma de proveerle un pasado que le sirva de refuerzo simbólico y como una suerte de autorización política, aquí se traslada la cuestión al tiempo en el que vivimos. El problema al cual se enfrenta Collin es el miedo a que los empeños, las luchas y las conquistas conseguidas no logren mantenerse y no se alcance una cierta continuidad. En tal caso se correría el riesgo de volver una y otra vez al punto de partida y, sin querer, de recaer en la denunciada continua repetición de lo mismo. La transmisión reivindicada por Collin proporciona una posible salida a esa circularidad: gracias a esta se recuerda la historia invisibilizada de las mujeres, se evidencia que su pasado es uno eminentemente político y de forma simultánea se teje un hilo de continuidad entre los diferentes tiempos. Y esta continuidad, cabe añadir, no se detiene en el presente, sino que debe intentar extenderse asimismo hacia el futuro. Esta extensión del presente hacia el pasado, curiosamente, también sirve para extenderlo hacia el porvenir. De ahí que en los últimos tiempos los trabajos sobre la historia y la memoria de las mujeres se hayan multiplicado.

Por añadidura, esa pluralidad también es importante a la hora de encarar el presente y, en verdad, sirve para criticarlo y al mismo tiempo poder ir más allá de él; esto es, tanto ensancharlo como subvertirlo o transformarlo. En opinión de Birulés:

> […] necesitamos mirar atrás para sobrevivir y para disponer de un porvenir. La mirada al pasado cambia el presente, ya que tiene que ver con todo aquello que echamos en falta en el presente, con las que ya no están y las que están por venir.[17]

16 Collin, Françoise. «Una herencia sin testamento». *Lectora*, n.º 19 (2013), p. 94.

17 Birulés Fina. *Entreactos: en torno a la política, el feminismo y el pensamiento.* Buenos Aires: Katz, 2015, p. 144.

De este modo, se constata de nuevo el potencial prospectivo que tiene el vínculo del presente con el pasado.

Por su parte, Collin recuerda que la transmisión no puede ni debe funcionar por obligación y que a las nuevas mujeres «les corresponde determinar si desean la herencia y qué les interesa dentro de esta herencia».[18] A fin de cuentas, ella misma había reivindicado una «dinámica por prolongar» que no debía ser detenida. Eso explica que el principal texto en el que aborda esta cuestión, en una clara evocación arendtiana, se titule *Una herencia sin testamento*, lo que alude a los ya citados versos de René Char. El reto que se formula, pues, es que la continuidad de la tradición debe coincidir con un acto de libertad. De hecho, la transmisión de esos espacios comunes de mujeres lo sería asimismo de unos espacios de una libertad compartida. De ahí también que el propósito de estos actos de transmisión no sea la preservación petrificadora de un pasado concreto, sino más bien una continuación y un hacerse cargo del legado que, se quiera o no, solo lo puede ser desde su transformación. Al respecto, añade que el movimiento de liberación de las mujeres se caracteriza por ser una invención constante, tanto teórica como también práctica. Y que, además, se mueve en un espacio que no queda apresado por ninguna doctrina fundacional (apunta, por ejemplo, que la obra de Simone de Beauvoir no ocupa el mismo lugar de referencia que ocupa Marx para los marxistas) y que tampoco se representa con concreción un estado final. Su defensa de la transmisión, pues, no es incompatible con otra de una novedad *a priori* ignota e imprevisible, ya que

> […] el movimiento feminista no parte de unas condiciones previas que deba cumplir con el tiempo: al contrario, se constituye en el tiempo «en dirección a lo desconocido». No cuenta con ningún modelo, ni histórico, ni teórico. No responde a ningún plan, ni divino ni humano, sino que inventa paso a paso su propio futuro. Precisamente en eso radican su originalidad y, sin duda, su dificultad: nada le viene dado de antemano.[19]

Con ello se constata un paulatino desplazamiento de la emisión a la recepción. Collin aboga por un «hablar sin destinatario» o un «inaugurar

18 Collin, Françoise. «Una herencia sin testamento». *Lectora*, n.º 19 (2013), p. 94.

19 Collin, Françoise. «De lo moderno a lo posmoderno». En: *Praxis de la diferencia: liberación y libertad.* Barcelona: Icaria, 2006, p. 78.

una comunicación sin garantía» porque no tiene sentido que se pueda prefijar cómo se debe dar la recepción o la herencia. Como anota en un contexto como el del arte pero que se puede recuperar para este, el reto de una subversión de lo simbólico reside en no poder ser predeterminada ni predefinida, y en

> […] que se pueden y se deben modificar las condiciones de emergencia, recepción y transmisión de la creación —y esta es la tarea más urgente y más accesible que hay que realizar—, pero no es posible determinar *a priori* su forma o su contenido.[20]

Así pues, la herencia, en la medida en que se renueva desde la recepción, debería ser entendida como un acto de apropiación. Heredar no es aquí contradictorio con el hecho de empoderarse. Más bien al revés.

20 Collin, Françoise. «Poética y política, o los lenguajes sexuades de la creación». En: *Praxis de la diferencia: liberación y libertad.* Barcelona: Icaria, 2006, p. 190.

Capítulo VII

La herencia como problema y desafío

> Ninguna derrota es enteramente una derrota, pues el mundo que abre es siempre un sitio hasta entonces insospechado.
> William Carlos Williams.

> La verdadera forma de honrar una revolución es continuarla.
> Edgar Quinet. *Critique de la Révolution*.

> La idea que se propaga se separa esencialmente de su punto de partida. La idea, a pesar del acento único que le aporta su creador, se convierte en un patrimonio común. Es fundamentalmente anónima. El que la acepta se convierte en su maestro, como el que la propuso.
> Emmanuel Lévinas. *Algunas reflexiones sobre la historia del hitlerismo.*

Muchas veces olvidamos que el término «derrota» tiene dos acepciones en castellano. La primera se opone a la victoria y es sobradamente conocida. Quisiera recordar la segunda, la derrota como derrotero, según el *Diccionario de la Real Academia Española,* como «rumbo o dirección que llevan en su navegación las embarcaciones o las aeronaves», pues en las revoluciones ambas acepciones pueden ir perfectamente cogidas de la mano. La derrota al nivel de los hechos no tiene por qué ser sinónimo de fracaso, y sobre todo de uno infecundo y estéril. Por el contrario, la revolución puede ser recogida por sus supervivientes y por sus herederos como un camino a seguir, y acogida como una experiencia para encaminarse hacia nuevas

sendas y experiencias políticas. Para Rosa Luxemburg, de hecho, las derrotas anunciaban el camino de la victoria final. De ahí que en el último de sus artículos, «El orden reina en Berlín» (1919), escribiese estas famosas líneas:

> ¿Qué nos muestra toda la historia de las revoluciones modernas y del socialismo? La primera llamarada de la lucha de clases en Europa, la insurrección de los tejedores de seda de Lyon en 1831, acabó con una grave derrota. El movimiento cartista en Inglaterra también terminó en derrota. El levantamiento del proletariado de París, en los días de junio de 1848, finalizó con una derrota desoladora. La Comuna de París se saldó con una terrible derrota. Todo el camino al socialismo —por lo que respecta a las luchas revolucionarias— está sembrado de sonoras derrotas. Y, sin embargo, ¡esa misma historia conduce, paso a paso y de manera imparable, a la victoria definitiva! ¡Dónde estaríamos nosotros hoy *sin* esas «derrotas» de las que hemos sacado la experiencia histórica, el conocimiento, el poder y el idealismo! Hoy, cuando hemos llegado extraordinariamente cerca de la batalla final de la lucha de clases proletaria, nos apoyamos directamente en esas derrotas y no podemos renunciar a ninguna de ellas, pues cada una es una parte de nuestra fuerza y de nuestra claridad en las metas a perseguir [...]. ¡Pero con *una* condición! Interrogarse bajo qué circunstancias se han producido en cada caso las derrotas.[1]

Por otro lado, el pensador Reinhart Koselleck ha destacado en un sugestivo apunte la gran productividad historiográfica de los vencidos. En su opinión, los vencedores logran imponer su relato histórico en un principio, pero a la larga no tanto. Los vencidos, al estar obsesionados por los fantasmas de la derrota y de aquello que pudo ser y no fue, no cesan de volver una y otra vez sobre lo acaecido. Según Koselleck, «puede que la historia —a corto plazo— sea hecha por los vencedores, pero los avances en el conocimiento de la historia —a largo plazo— se deben a los vencidos».[2] Sea exacta o no esta afirmación, lo que está claro es que las derrotas también han desempeñado un rol destacado en la tradición revolucionaria, y que han marcado los derroteros de la revolución presente y futura. Y es que «en el

1 Luxemburg, Rosa. *Gesammelte Werke.* Berlín: Karl Dietz Verlag, 2000, vol. IV p. 534.

2 Koselleck, Reinhart. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia.* Barcelona: Paidós, 2001, p. 82-83.

hecho de ser un vencido reside un potencial inagotable de conocimiento».[3] De ahí que Fernando Broncano, a quien he robado los versos de William Carlos Williams reproducidos más arriba, pueda sostener que «pensar el presente es pensar también en las revoluciones derrotadas. Revoluciones que fueron derrotadas, pero no fracasadas».[4] El matiz del final es crucial.

Por supuesto, también se puede apuntar lo contrario, que algunas victorias a nivel fáctico han podido ser vistas más adelante como fracasos y formas de desprestigiar el ideal de la revolución. Aquí se evidencia que lo que vale para la historia puede no hacerlo para la memoria y viceversa. De todos modos, no se debe olvidar que ninguna revolución está definitivamente muerta para la memoria del porvenir y que cualquiera puede ser recuperada más adelante a partir de las condiciones, requerimientos y relecturas de los nuevos presentes. 1968 sepultó la memoria de 1917, pero no se debe excluir la posibilidad de que más adelante pueda ocurrir lo contrario. En los últimos años, por ejemplo, la memoria de Lenin ha sido reivindicada de nuevo por pensadores como Slavoj Zizek o Alain Badiou.

Ahí se constata una especie de poder taumatúrgico. Cada presente selecciona a su manera, y por supuesto no de manera incondicionada ni enteramente consciente, sus referentes revolucionarios, pero estos pueden ser muy distantes y haber sido olvidados o relegados durante largo tiempo. En tales casos se observa una capacidad de conseguir resucitar para los vivos un recuerdo que se había disipado para los muertos que separan el presente del acontecimiento rememorado. Y esa resurrección, por supuesto, no deja de ser productiva.

3 *Ibidem*, p. 92. En este sentido, el historiador Eric Hobsbawm ha escrito, por ejemplo, que gran parte de su vida «ha estado dedicada a una esperanza que se ha visto claramente defraudada, y a una causa que ha fracasado visiblemente: el comunismo que empezó con la Revolución de octubre. Pero no hay nada como una derrota para agudizar la mente del historiador» (*Sobre la historia*. Barcelona: Crítica, 1998, p. 240-241).

4 Broncano, Fernando. *Cultura es nombre de derrota: cultura y poder en los espacios intermedios.* Salamanca: Delirio, 2018, p. 413.

La herencia como tarea

Ejemplos como los diseminados a lo largo del libro muestran cómo cada generación se sitúa ante el problema y el desafío de su herencia: cómo podemos dejarnos iluminar por esos referentes o acontecimientos del pasado a los que apela de un modo tal que no se entorpezca la relación con los retos del presente; de una manera tal que el presente no se aherroje al pasado, quedando anulado como tiempo auténtico, y para que de este modo sea capaz de desplegar un poder inaugural visible en la eclosión de un verdadero acontecimiento. La memoria de la revolución puede aparecer así como un proceso de *augere* y no como una prisión en la que rendir pleitesía a lo pretérito. Heredar sí, pero sin que por ello se sacrifique la dimensión productiva, creadora, apropiadora y reinventiva. Y, como se sabe, se trata de un auténtico desafío porque no pocas veces el recuerdo de la revolución también ha servido para lo contrario, taponando e inhibiendo la fuerza revolucionaria del presente. Lo hizo la Tercera República Francesa, cuando el recuerdo y conmemoración de 1789 se debe leer en parte como parte de una estrategia que, de paso, servía para condenar a la Comuna (la mala revolución) al oprobio. Lo hizo la Unión Soviética, cuando la devoción del recuerdo de 1917 se puso al servicio de una ortodoxia que liquidaba la verdadera pluralidad interna.

Dos de las mejores respuestas filosóficas al desafío de la herencia son las suministradas por Hannah Arendt y Jacques Derrida. La autora alemana, pese a que en rigor solo lo comentó en referencia al campo de la educación, se llegó a definir como una pensadora conservadora. Sin embargo, lo hizo de forma paradójica, pues su propósito no era otro que preservar el potencial de ruptura y transformación que correspondía a las nuevas generaciones. Eso se refleja en un pasaje de su *La crisis de la educación*:

> […] precisamente por el bien de lo que hay de nuevo y revolucionario en cada niño, la educación ha de ser conservadora; tiene que preservar ese elemento nuevo e introducirlo como novedad en un mundo viejo que, por muy revolucionarias que sean sus acciones, siempre es anticuado y está cerca de la ruina desde el punto de vista de la última generación.[5]

5 Arendt, Hannah. *Entre pasado y futuro.* Barcelona: Península, 1996, p. 204-205.

Esta posición de Arendt puede ser descrita como una suerte de conservadurismo educativo instrumental o indirecto. Ella la defiende porque fue consciente del carácter ambivalente del mundo, que la continuidad de este dependía de su transformación y asimismo de la emergencia de una acción que se define por su carácter natalicio y rupturista. Este conservadurismo cobraría sentido porque lo que espera de las nuevas generaciones no es que sigan dócilmente los contenidos recibidos en la escuela sino que reaccionen ante ellos; que los discutan, cuestionen y contesten, que se rebelen ante lo que dicen, transmiten y predican. A su juicio, por eso, la educación no debe intentar adaptarse a los niños sino transmitirles el mundo en que vivimos para que ellos se introduzcan en su seno y, desde ahí, lo reajusten y transformen a su manera.

Para Arendt, el niño no debe ser lo transformado o lo emancipado, sino que él mismo debe ser el elemento transformador. En su opinión, la transformación que precisa el mundo debe provenir de fuera, como una irrupción sorpresiva que la generación de los padres y los maestros no debe intentar prefijar ni dirigir. En su opinión, también las iniciativas pedagógicas realizadas en vistas a un ideal como la emancipación de los niños se desvelarían, inconsciente e involuntariamente, como una forma de intentar impedir que estos pudieran actuar por sí mismos en el mundo y cambiarlo desde sí mismos. A fin de cuentas, las nuevas generaciones asimismo transforman y deben rearticular qué es lo que se debe entender por emancipación.

Uno de los puntos centrales del argumento de Arendt es que la transformación a la que se refiere no se lleva a cabo desde el vacío o desde una posición de exterioridad. La ruptura acontece más bien como una *re-acción*, una en donde se entremezclan la ingratitud y la gratitud, la fidelidad y la infidelidad, y como una apropiación en donde lo que se requiere es una labor previa de transmisión. De lo contrario se correría el riesgo de olvidar los aprendizajes previos y de recaer en los errores anteriores. El lazo paradójico consiste en que uno debe legar un mundo a las generaciones venideras para ser ulteriormente cuestionado, replicado, corregido, impugnado por estas.

En el mundo de los adultos, esta problemática entre el pasado y el presente sigue vigente y la Revolución americana, que hemos reconstruido más arriba desde la particular interpretación de Arendt, sería un buen ejemplo de cómo se podrían anudar las dos dimensiones temporales. La cuestión clave reside

en que la fundación de la república americana debería entenderse no como fundar Roma de nuevo sino fundar una nueva Roma. De ahí que ella se refiera en varios momentos al *Novus Ordo Saeclorum*, una frase que aparece en el reverso del Gran Sello de los Estados Unidos, diseñado en 1782, y que también fue impreso en la parte posterior del billete de dólar. De origen virgiliano, esta sentencia apelaba sin embargo al nuevo comienzo de la era americana signado por la Declaración de Independencia.

Para Jacques Derrida, en cambio, quizá sea la herencia un problema más central que el de la tradición, a pesar de que no dejen de estar relacionadas. Al respecto, le confesó a Elisabeth Roudinesco que su deseo se parecía «al de un enamorado de la tradición que quisiera librarse del conservadurismo».[6] La cuestión no deja de ser aporética: ¿Se puede reivindicar la tradición (revolucionaria) sin caer en el tradicionalismo o el conservadurismo? Es este el dilema, o más bien el desafío práctico, y entronca con una tensión que no se puede apagar.

La respuesta de Derrida en *Espectros de Marx* (1993), una que escribió para reivindicar a Marx en una coyuntura de crisis del comunismo, justo después de la caída del muro de Berlín y de la propagación de la triunfalista tesis de Fukuyama del fin de la historia, no fue otra que señalar que «la herencia no es nunca algo dado, es siempre una tarea. Permanece ante nosotros de modo tan indiscutible que, antes mismo de aceptarla o renunciar a ella, somos herederos, y herederos dolientes, como todos los herederos».[7] Heredar, pues, implica el reconocimiento previo de una deuda; es una reafirmación selectiva, crítica y productiva que no conlleva el enmudecimiento del heredero sino que lo invita, interpela y acoge para que participe e insufle la propia impronta en su desarrollo. Sin su concurso activo y productivo, dicha herencia queda desprovista de su sentido e incompleta, condenada a una situación de esterilidad. Desde este prisma, heredar la revolución implica hacerse responsable de un origen vivo que demanda una ulterior apropiación, y que por ello debería desembocar siempre y en primer lugar en una revolución en la misma revolución.

6 Derrida, Jacques; Roudinesco, Elisabeth. *Y mañana qué.* Ciudad de México: FCE, 2003, p. 12.

7 Derrida, Jacques. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional.* Madrid: Trotta, 2003, p. 67-68.

En este contexto, la libertad no debe entenderse de una forma negativa, como aquella que se libera de los lazos y las interferencias de un pasado que (mal)entiende como atadura, limitación o constricción. Al contrario, se muestra como una apropiación positiva donde ese pasado es integrado productiva e incluso revolucionariamente desde el presente. La apelación a la tradición ya no fija su mirada en el pasado sino que la atraviesa para proveerse, y dotarle al mismo tiempo, de un horizonte de futuro. Así, la transformación que esa tradición auspicia también conduce a que esta se vea alterada por y desde un porvenir que opera retroactivamente sobre ese pasado al que debe su existencia, y por cuya luz no deja de preocuparse. Detrás de esa invocación a la tradición se esconde una traición *responsable* y asimismo *responsiva* que responde a los requerimientos del mismo acontecimiento.

Bajo esta comprensión, la tradición y la creación no se contraponen, sino que van de la mano y se respaldan. Bajo esta mirada, la memoria pasada puede estar cargada de presente y de futuro. Ahora bien, lo que de ahí deriva no es ningún imperativo. A lo sumo, se trata más bien de una exhortación y de un desafío, en ocasiones algo así como un grito o una esperanza, al cual cada generación debe o puede suministrar su respuesta. Y esta, si se escribe en el mundo, sin duda tendrá que serlo a través de la acción, no desde los libros.

Apropiaciones revolucionarias de la revolución

En la cuestión de la herencia, uno de los aspectos más interesantes a nivel histórico es observar las diversas apropiaciones pragmáticas que se han hecho de las revoluciones pasadas, algunas de las cuales ciertamente problemáticas. Esas apropiaciones se hicieron en determinados casos desde muy lejos, tanto a nivel espacial o temporal como cultural, y, de forma consciente o no, desembocaron en difíciles esfuerzos de traducción que a veces se han alejado notablemente del contenido original.

A modo de ejemplo se puede recordar la anécdota que cuenta el historiador Jonathan Spence con respecto a China. En 1906, el *Manifiesto comunista* fue traducido al chino, aunque con variaciones que saltaban a la vista. Sin ir más lejos, el conocido final del texto —«Los proletarios no tienen nada que perder salvo sus cadenas. Tienen un mundo que ganar. Trabajadores de todo el mundo, ¡uníos!»— pasó a ser traducido como «entonces el mundo será

para la gente corriente y los sones de felicidad alcanzarán los manantiales más hondos. ¡Ah! ¡Venid! Gentes de todas las tierras, ¿cómo es posible que no despertéis?».[8] Más tarde, la tradición comunista se desarrollará verdaderamente, aunque mantendría una perspectiva propia. El maoísmo, que llegó a ser muy popular en Europa en los sesenta y setenta, apeló a Marx al mismo tiempo que alteró rasgos importantes de la interpretación canónica que se había hecho de su herencia.

En realidad, el problema de la herencia se dio en muchas otras ocasiones. Por ejemplo, la atracción que suscitó la Revolución rusa en las diversas partes del globo se debió a factores que diferían según el contexto geográfico. En muchos países colonizados, por ejemplo, intervino como un factor importante la defensa de Lenin del derecho de autodeterminación de los pueblos. Desde esta perspectiva, la Unión Soviética se convirtió en un bastión y adalid internacional del antiimperialismo e influyó, en un rastro luego borrado, incluso en Jawaharlal Nehru, quien en su libro *Soviet Russia* celebró la Revolución de 1917 y reconoció seguir el ejemplo de Lenin.[9] Desde Cataluña, y en un contexto bien distinto, una figura como Andreu Nin, en especial en su *Els moviments d'emancipació nacional*, también reivindicó el pensamiento de Marx y de Lenin, así como el ejemplo de la Unión Soviética, para justificar la causa de la autodeterminación. En otros casos, como el de José Carlos Mariátegui, se fue enteramente consciente de que la recepción del mensaje revolucionario no era literal sino creativa. De ahí que el revolucionario peruano escribiera que

> […] no queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva.[10]

Un caso bastante conocido y especialmente interesante de apropiación fue la realizada en Haití respecto a la Revolución francesa. La insurrección en lo que entonces se conocía como la colonia de Saint Domingue se legitimó

8 Spence, Jonathan. *En busca de la China moderna.* Barcelona: Tusquets, 2011, p. 361.

9 Para la influencia de la Revolución rusa en el llamado tercer mundo, véase *Red Star over the Third World* de Vijay Prashad.

10 Mariátegui, José Carlos. «Aniversario y balance». *Revista Amauta*, n.º 17 (1928), p. 3.

sobre un documento como la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y, en consecuencia, se justificó bajo la pretensión de extender los derechos expuestos a los esclavos negros y mulatos de esta isla del Caribe. Este gesto de apropiación fue un acto deliberado y consciente y, de forma análoga al uso que Olympe de Gouges hizo de los derechos humanos, condujo a una situación en que se desafiaba al Gobierno de la Revolución francesa al mismo tiempo que se invocaban los principios sobre los cuales esta se asentaba. Este gesto se plasmó de forma diáfana en el contenido de la carta que los sublevados Biassou, Jean-François y Toussaint Louverture mandaron a la Asamblea General Francesa en julio de 1792. Uno de los pasajes principales y más significativos es el siguiente:

> Si los abusos en la colonia han continuado durante varios años, eso fue antes de la afortunada revolución que ha tenido lugar en la patria [Francia], la cual nos ha abierto la senda por la que nuestro coraje y nuestro trabajo nos permitirán ascender, para llegar al templo de la libertad, lo mismo que esos valientes franceses que son nuestros modelos y a los que todo el universo está contemplando [...]. ¿Habéis olvidado que os habéis comprometido con la Declaración de los Derechos del Hombre, que dice que los hombres han nacido libres, iguales en derechos; que sus derechos naturales incluyen la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión?[11]

En este caso se observa cómo los admiradores y herederos de una revolución se giran en contra de esta y, ante sus notorias contradicciones, le demandan una coherencia que, con la salvedad de excepciones como Marat,[12] generalmente no fue bien recibida ni comprendida. Como denunciaron, la universalidad preconizada no dejó de ser excluyente y, de forma análoga al caso de las mujeres, los esclavos no fueron liberados ni considerados como ciudadanos. Durante la represión que siguió al alzamiento se dieron episodios curiosos, como que las fuerzas de los dos bandos entonasen las mismas canciones revolucionarias («La Marsellesa» o el «Ça Ira»), algo

11 Louverture, Toussaint. *La revolución haitiana*. Madrid: Akal, 2013, p. 56-57.

12 En *L'Ami du peuple* escribió respecto al contexto haitiano que «el fundamento de todo gobierno libre es que ningún pueblo está sometido de derecho a otro pueblo, que no tenga otras leyes que aquellas que se ha dado a sí mismo, que es soberano en su casa (*chez lui*) y soberano independiente de toda potencia humana». Marat, Jean-Paul. *L'Ami du peuple*, n.º 624 (12 diciembre 1791), p. 2-3.

que generó confusión entre los soldados enviados desde la metrópoli.[13] Sin embargo, los insurrectos lograron finalmente que la esclavitud fuese abolida en 1794 y un año antes consiguieron que uno de los representantes de la Convención Nacional Francesa fuese Jean-Baptiste Belley, el primer diputado negro de la historia de Francia. En verdad, se trató de una situación transitoria. La prohibición duró solo ocho años y Napoleón envió entonces una nueva campaña punitiva a la isla que capturó a Louverture, el llamado Espartaco negro, quien falleció en una prisión gala en 1803. De todos modos, eso no impidió que al año siguiente la colonia se alzara otra vez en armas, que masacrara la población blanca, que alcanzara definitivamente su independencia y que, como homenaje a los antecesores indígenas, lo hiciera bajo el nombre de Haití.

La herencia de estos esclavos rebeldes sería recogida a su manera, y no sin contradicciones, por otras figuras de la isla caribeña y todavía en el presente un destacado político haitiano como Jean-Bertrand Aristide apela a su legado. Por supuesto, también fue reivindicado desde otros lados, especialmente por defensores de los derechos de los negros como Frederick Douglass, W. E. B. Du Bois o Aimé Césaire, especialmente en su interesante *Toussaint Louverture* (1962). Según la leyenda, una que ya relató Pamphile de Lacroix en 1819, el propio Louverture habría profetizado algo semejante y le habría dicho al capitán que lo transportó a Francia que «al derrocarme, sólo se ha derribado el tronco del árbol de la libertad de los negros en Santo Domingo. Esta volverá a crecer desde sus raíces, porque son numerosas y profundas».[14]

Ahora bien, en contraste con la relevancia histórica de la Revolución francesa, lo que se observa en este caso es una gran diferencia en cuanto a la influencia y visibilidad en la tradición revolucionaria. Pese a que hubo personas que ciertamente admiraron lo que estaba sucediendo en Haití, como ese William Wordsworth que le dedicó un soneto a Louverture, y que el episodio influyó en el mismo Hegel y en su exposición de la dialéctica del

13 Cuenta C. L. R. James en un célebre pasaje de *Los jacobinos negros* que estos desorientados militares, «al escuchar las canciones, volvían la cabeza hacia sus oficiales preguntándose: ¿tendrán nuestros bárbaros enemigos a la justicia de su parte? ¿Hemos dejado de ser los soldados de la Francia republicana? ¿Nos hemos convertido en meros peleles de los políticos?». *Los jacobinos negros: Toussaint Louverture y la Revolución de Haití.* Madrid: Turner, 2003, p. 294.

14 Pamphile de Lacroix, François J. *Mémoires pour servir a l'histoire de la révolution de Saint-Domingue.* París: Pillet Ainé, 1820, vol. II, p. 203-204.

amo y del esclavo de *La fenomenología del espíritu*, algo estudiado por Susan Buck-Morss en *Hegel y Haití*, el mensaje y el ejemplo de esa revolución de esclavos no calaron en Europa o con prontitud fueron intencionadamente obliterados de la memoria revolucionaria. Como ha escrito Michel-Rolph Trouillot, se trató de una revolución impensable y la mayoría de sus contemporáneos fueron incapaces de comprender o de reconocer lo que estaba sucediendo.[15] A fin de cuentas, desde su perspectiva, no eran más que unos esclavos negros del Nuevo Continente, un colectivo sin historia y considerado casi de manera unánime como inferior, quienes se atrevían a desafiar y contrariar la vanguardia revolucionaria del Viejo.

Esta situación se alargó durante muchos años y se percibió también en el tardío reconocimiento diplomático de la independencia de la naciente república negra por parte de los otros países. No por casualidad, uno de los últimos en hacerlo fueron los Estados Unidos. No lo hicieron hasta 1862, más de medio siglo más tarde, ya en tiempos de Abraham Lincoln y de la Guerra de Secesión. Reconocer antes la independencia de Haití hubiera sido algo equivalente a condenar implícitamente la propia institución de la esclavitud. En tales casos, lo que suscitaba una revolución como la haitiana no era tanto indiferencia o desprecio como miedo, básicamente por los efectos que este amenazador «jacobinismo negro» podía desencadenar en el propio territorio. Entre otros, este miedo se manifestó en líderes de la Revolución americana como George Washington, John Adams o Thomas Jefferson, y evidenció las contradicciones y limitaciones de su mensaje revolucionario. Este último, por ejemplo, escribió en una carta que envió el 14 de julio de 1793 a James Monroe que

> […] cada día estoy más convencido de que todas las islas de las Indias Occidentales quedarán en manos de la gente de color y que tarde o temprano habrá una expulsión total de los blancos. Ya es hora de que preveamos las escenas sangrientas que seguramente nuestros hijos y

15 «La Revolución haitiana entró en la Historia con la peculiar característica de ser impensable incluso cuando sucedió. Los debates y publicaciones oficiales de la época, incluyendo la larga lista de panfletos sobre Santo Domingo publicados en Francia entre 1790 y 1804, muestra la incapacidad de la mayoría de los contemporáneos para entender en sus propios términos la revolución en curso. Sólo podían leer las noticias bajo sus categorías previamente confeccionadas; categorías que eran incompatibles con la idea de una revolución esclava». Trouillot, Michel-Rolph. *Silenciando el pasado: el poder y la producción de la historia*. Granada: Comares, 2017, p. 61.

posiblemente nosotros mismos (al sur del Potomac) tendremos que sortear y tratar de prevenir.[16]

En cambio, el ejemplo haitiano sí que fue reivindicado desde otros lados e inspiró revueltas de esclavos menos conocidas en el sur de Estados Unidos, como las de Gabriel (1800), Nueva Orleans (1811), Vesey (1822) y Nat Turner (1831).[17] También influyó en la más conocida rebelión de John Brown en 1859, que contribuyó al estallido de la Guerra de Secesión y con ello a la abolición de la esclavitud. No por casualidad, con motivo de la ejecución de John Brown, una de las avenidas de Puerto Príncipe recibió su nombre y se declararon tres días de luto oficial en la isla del Caribe.[18] Antes, en 1795, la revolución haitiana ya había inspirado revueltas de esclavos como la del mulato Julien Fédon en la en aquel entonces británica isla de Grenada, o al año siguiente en la capitaneada por el zambo José Leonardo Chirino en la actual Venezuela.[19] En mayor o menor medida, el contagio revolucionario se dio a lo largo de todo el Caribe, de la Louisiana en esos momentos administrada por España hasta Guyana o una Santa Lucía, que llegó a ser independiente entre 1795 y 1796; pero de nuevo se trató de una tradición oculta ajena o temida por la dominante que sobre todo, mas no exclusivamente, pasó de no blancos a no blancos, de esclavos a esclavos. También en la memoria revolucionaria, en la actualidad todavía mayoritariamente eurocéntrica, hay fuertes asimetrías y no pocos olvidos, lo que revela que todavía queda mucho trabajo por hacer.

16 Jefferson, Thomas. *The Works of Thomas Jefferson.* Nueva York: Cosimo Classics, 2010, vol. VII, p. 449-450.

17 Rael, Patrick. *Eighty-eight Years. The Long Death of Slavery in the United States, 1777-1865.* Athens: University of Georgia Press, 2015, p. 167. Para un estudio de la influencia de la revolución haitiana en el sur de los Estados Unidos, véanse Hunt, Alfred N. *Haiti's Influence on Antebellum America: Slumbering Volcano in the Caribbean.* Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1998; y Horne, Gerald. *Confronting Black Jacobins. The United States, the Haitian Revolution, and the Origins of the Dominican Republic.* Nueva York: Monthly Review Press, 2015.

18 Horne, Gerald. *Confronting Black Jacobins. The United States, the Haitian Revolution, and the Origins of the Dominican Republic.* Nueva York: Monthly Review Press, 2015, p. 25. Para un estudio sobre la influencia de Toussaint Louverture y la revolución haitiana en la Guerra de Secesión, véase Clavin, Matthew. *Toussaint Louverture and the American Civil War: The Promise and Peril of a Second Haitian Revolution.* Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2010.

19 Israel, Jonathan. *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre.* Princeton: Princeton University Press, 2014, p. 415.

Esas asimetrías, por cierto, también se dan dentro del mismo continente europeo, donde una revolución como la corsa de 1755, en la cual se redactó la a menudo considerada como primera constitución democrática moderna, ha caído en un olvido que contrasta con la gran popularidad y simpatía de la que fue objeto en su época. Además, su líder, Pasquale Paoli, fue asimismo admirado por media Europa, en buena medida gracias al escrito hagiográfico *An Account of Corsica* (1768) de James Boswell, en donde lo llegó a comparar con Licurgo y en donde se refirió a la incipiente república corsa como «la mejor democracia que haya existido nunca»,[20] por cierto en una época en la que este tipo de forma política generaba animadversión por doquier. Por esa razón, no debe extrañar que la Revolución corsa fuera un referente tanto para la Revolución americana de 1776, en especial para la organización revolucionaria *Sons of liberty*, como para la francesa de 1789, influyendo en actores de primera línea como Robespierre, Mirabeau o en un joven Napoleón (quien más tarde se acabó peleando con Paoli). Años antes, Rousseau había llegado a redactar un esbozo de constitución para la nueva y finalmente breve república del Mediterráneo, que nunca concluyó, mientras que en *El contrato social* escribió las siguientes líneas:

> Hay aún en Europa un país capaz de legislación: la isla de Córcega. El valor y la constancia con que ha sabido recobrar y defender su libertad este valiente pueblo merecerían que algún hombre sabio le enseñase a conservarla. Tengo el presentimiento de que algún día esta pequeña isla asombrará a Europa.[21]

Por ello, es preciso recordar que la memoria y la tradición, y por supuesto asimismo la revolucionaria, no solo se componen de recuerdos sino también de olvidos, en no pocos casos completamente voluntarios. Toda memoria se construye y renueva desde una selección que incluye y que también excluye. De ahí que haya reivindicaciones para reabrir la tradición a los colectivos marginados por ella o, también, para intentar visibilizar cómo estos participaron o influyeron *de facto* en unos acontecimientos que luego no han hallado su merecido correlato y reconocimiento en el terreno de la memoria.

---

20 Boswell, James. *An account of Corsica, the journal of a tour to that island, and memoirs of Pascal Paoli.* Londres: Edward and Charles Dilly, 1769, p. 189.

21 Rousseau, Jean-Jacques. *Contrato social.* Madrid: Espasa-Calpe, 1990, p. 82.

Una apropiación comparable de la Revolución francesa a la haitiana se dio en el campo de la lucha de las mujeres. Pese a que a lo largo de esta revolución no se reconocieran sus derechos políticos, eso no impidió que una feminista como Hubertine Auclert —de hecho, la primera mujer que se calificó a sí misma con esa palabra— reivindicara su memoria en la fecha de su primer centenario. El objetivo de Auclert, por supuesto, no consistía en defender las polémicas medidas políticas de los jacobinos, sino en reivindicar las luchas de las mujeres que tuvieron lugar en su seno así como la aplicación de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano a esa mitad de la población todavía excluida de la ciudadanía. El recuerdo de 1789, cuando la Tercera República Francesa ya se había afianzado y legitimado sobre una versión domesticada del mismo acontecimiento, le servía para desafiar la tradición política dominante desde una perspectiva interna y exigirle una coherencia en relación con unas mujeres que, cien años después, seguían estando excluidas y privadas de sus derechos políticos. Por ello mismo, se referirá a los representantes de la Tercera República bajo la etiqueta de «hijos singularmente degenerados» de la revolución por el hecho de no haber promovido el principio de igualdad.

Desde su perspectiva, y a causa de la situación de sometimiento de las mujeres, la revolución de 1789 no habría concluido todavía y no podría hacerlo hasta que su escandalosa marginación política fuera resuelta. De ahí que reivindicara no la organización de un 1789 masculino sino hacer uno femenino, uno que fuera rupturista tanto con el pasado como con el presente. Comprensiblemente, Auclert no entendía por qué las mujeres debían participar en la conmemoración de una revolución que las seguía separando de sus derechos políticos y que, con ello, esterilizaba la obra de 1789. Siguiendo por cierto la terminología del siglo anterior, denunció en su artículo «El 89 de las mujeres»[22] la pervivencia de una aristocracia de los sexos que había reemplazado a la de las castas y cuya extinción, podríamos decir, sería necesaria para culminar verdaderamente el sentido de ese impulso iniciado cien años antes. Un impulso que ya se había percibido en el ejemplo brindado por la guillotinada Olympe de Gouges, que ya había sido recordado más tarde por Flora Tristán (quien había defendido explícitamente un 1789 de las mujeres) y que, de hecho, también había sido retomado por las mujeres de la Comuna, quienes asimismo apelaron a la

22 Auclert, Hubertine. «Le Quatre-vingt-neuf des femmes». *La Citoyenne*, n.º 145 (1889), p. 1.

tradición revolucionaria. Por ejemplo, en su *Llamamiento a las ciudadanas de París por un grupo de ciudadanas*, del 18 de abril de 1871, escribieron:

> Ciudadanas de París, nosotras, descendientes de las mujeres de la Gran Revolución que en nombre del pueblo y la justicia marcharon sobre Versalles y capturaron a Luis XVI, nosotras, madres y hermanas del pueblo francés [...]. ¿Podemos seguir tolerando el hecho de que la miseria y la ignorancia nos hagan enemigas de nuestros hijos? [...]. Ciudadanas, la hora de la decisión ha llegado; ¡el viejo mundo tiene que acabar! ¡Queremos ser libres![23]

Sin embargo, esa misma reivindicación podía no estar exenta de un juicio crítico que conectaba pasado y presente. Durante la misma Comuna, por ejemplo, la activista André Leo escribió el artículo *La révolution sans la femme* en la que se interrogaba:

> ¿Se cree que se puede hacer la revolución sin las mujeres? Ya hace 80 años que se intenta y no se logra. La primera revolución ciertamente les otorgó el título de ciudadanas, pero no los derechos. Ella las dejó excluidas de la libertad y de la igualdad [...]. ¿Cuándo se descubrirá que esto ya ha durado bastante? ¿Cuándo se elevará la inteligencia de los republicanos hasta comprender el principio y el interés de ellas? [...]. La Revolución, hay que tomar su partido, es la libertad y la responsabilidad de toda criatura humana, sin otro límite que el derecho común, sin ningún privilegio de raza ni de sexo [...]. Y cuando, empujada por el instinto sublime que en este siglo arrastra felizmente todos los corazones hacia la libertad, ella ofrece pese a todo su sacrificio a esta revolución que la olvida, se la rechaza con insultos y desprecio. Desde un cierto punto de vista se podría escribir la historia desde 1789 bajo este título: Historia de

23 Citado por Offen, Karen. *Feminismos europeos 1700-1950: una historia política*. Madrid: Akal, 2015, p. 224.

las inconsecuencias del Partido Revolucionario. La cuestión de las mujeres sería el capítulo más grande.[24]

Los dos casos señalados, el de los esclavos haitianos y el de las feministas francesas, aparecen como ejemplos ilustrativos de lo que significa una simultánea fidelidad e infidelidad a la revolución. O como actos de insumisión y desobediencia a la revolución, que se inspiran y basan justamente en el espíritu de la misma revolución. Con ello opugnan que la revolución sea un todo cerrado y ponen en primer plano alguno de sus principios, en estos casos uno fundamental como la igualdad, para extenderlo a un colectivo ninguneado, revelar las contradicciones fácticas de la revolución, e intentar enmendarlas y superarlas. Al mismo tiempo, lo que se hace es descentrar una tradición revolucionaria que pasa a ser enarbolada desde los márgenes y sus puntos ciegos. Es decir, donde se reivindica una revolución al mismo tiempo que se extiende su sujeto colectivo a uno que no formó parte de ella. En ambos casos fueron los excluidos de la revolución quienes paradójicamente apelaron a su memoria y, con ello, le hicieron pagar el peaje de su propia inclusión, con todas las consecuencias que ello comportaba. Por así decir, ambos fueron hijos no queridos y no esperados de la revolución. La Revolución francesa, entre otras cosas, fue racista y machista, pero no por ello lo fue necesariamente una herencia

24 Leo, André. «La Révolution sans la femme». *La Sociale*, 8 de mayo de 1871 (quiero expresar mi agradecimiento por haberme logrado conseguir el texto entero de este artículo, incomprensiblemente casi imposible de hallar, a Carlos Lombas). Por cierto, unos años antes Jenny d'Héricourt había escrito en la misma línea el siguiente pasaje en *La femme affranchie*: «¡Tengan cuidado, señores! Nuestros derechos tienen los mismos fundamentos que los suyos y al negar los primeros están negando en principio los segundos. Y todavía una palabra más, pretendidos discípulos de las doctrinas del 89, y habremos concluido. ¿Saben por qué tantas mujeres tomaron partido por nuestra gran Revolución, armaron a los hombres y acunaron a sus hijos al canto de la Marsellesa? Porque, bajo la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, creían ver la Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana. Cuando la Asamblea se encargó de sacarlas de su error, careciendo de lógica a su juicio y cerrando sus reuniones, abandonaron la Revolución y ustedes saben lo que sucedió. ¿Y saben por qué, en 1848, tantas mujeres, sobre todo entre el pueblo, se declararon a favor de la Revolución? Esperaban que se sería más consecuente que en el pasado. Y cuando, en su estúpido orgullo y falta de inteligencia, los representantes no sólo les prohibieron reunirse, sino que las expulsaron de las asambleas de hombres, las mujeres abandonaron la Revolución, separaron a sus maridos e hijos de ella, y ustedes saben lo que sucedió. ¿Lo comprenden finalmente, señores los inconsecuentes? Les digo de verdad que todas sus luchas serán en vano si la mujer no camina con ustedes». *La femme affranchie.* París: 1860, p. 45-46.

autocrítica, plural y creativa que en ambos episodios se mostró doblemente revolucionaria: una herencia de la revolución que a su vez revolucionaba su mismo legado. La tradición pudo así servir para expiar algunas de las limitaciones o también, por supuesto, para distanciarse de algunos de los excesos de la revolución, por lo que, cuando menos desde este prisma, se mostró incluso más revolucionaria que esta.

Epílogo

Hablar de aprendizajes es hablar de nacimientos, de llegadas, de lo que está siendo. No creo en los mitos de origen. No hay un primer día de nada, todo inicio es un retomar y lo que nace es nuevo en la medida en que transformamos su sentido. Siempre estamos llegando al mundo, porque nunca estamos del todo en él. Y si nos continuamos esforzando por hacerlo nuestro y compartirlo, por hacer mundo común, pienso que es porque otros lo han hecho antes que nosotros. Siempre estamos recogiendo algún pensamiento, alguna lucha, algún afecto, alguna idea que ha quedado por continuar. Es lo inacabado como forma de un compromiso que recoge y continúa, retoma y desvía las vidas y las luchas anteriores, presentes y, si podemos decirlo así, futuras.

Marina Garcés. *Ciudad princesa.*

La relación que los atenienses del siglo v mantenían con el pasado se presenta quizás no como modelo, sino como germen, un indicio con respecto a las posibilidades que se han realizado. La tragedia *no* repite los mitos; los elabora nuevamente y los transforma, con el propósito de que, con este pasado inmemorial como origen, puedan investir el lenguaje y las formas del presente más actual, y de esta manera alcanzar a los seres humanos con todos los futuros posibles. Este extraño diálogo con el pasado, semejante a dos vías de sentido único separadas en apariencia, pero de ninguna manera en la realidad, constituye una de las posibilidades más preciadas que la historia haya creado para nosotros. Del mismo modo que debemos

reconocer en los individuos, los grupos, las unidades étnicas u otras su verdadera alteridad, debemos reconocer en nuestro propio pasado una fuente inagotable de alteridad cercana, trampolín para nuestros esfuerzos y baluarte frente a nuestra locura siempre al acecho.

Cornelius Castoriadis. *Herencia y revolución.*

Somos nuevos y somos los de siempre.

Wu Ming.

La tradición tiene la oportunidad de ir más allá de las revoluciones bajo cuya égida se inscribe y puede recoger, de este modo, los aprendizajes extraídos de los aciertos y también de los errores que cometió. Reivindicar una revolución, desde luego, no es lo mismo que reivindicarla por entero, como si fuera un todo intocable o igualmente defendible en todos sus aspectos. Al revés. Se la puede reivindicar de una manera crítica y selectiva, reconociendo sus méritos y logros al mismo tiempo que admitiendo y siendo plenamente consciente de los errores, así como de las injusticias o crímenes que se deberían evitar en el futuro. De lo que se trata, con ello, es de separar la historia del mito, de distinguir lo simbólico de lo real y de saber diferenciar el pasado pasado del pasado potencialmente presente y futuro. No hay que olvidar, como apuntó Ernst Bloch, que hay pasados que, pese a su origen lejano en el tiempo no dejan de tener todavía un rutilante y esplendoroso futuro, uno mayor que muchos otros episodios más recientes e incluso del presente. Pensemos sin ir más lejos en cómo la tradición de los derechos humanos es aún una herencia plenamente viva y actual en nuestros días. Su primera formulación, por cierto, se suele situar en una Declaración de Derechos de Virginia de 1776, previamente influida por el Bill of Rights de 1689 y que influyó notablemente a su vez en la Declaración Universal de Derechos del Hombre y del Ciudadano de justo cien años después, mostrando así uno de los hilos directos que unió, y de hacerlo creativamente, a tres revoluciones distintas de tres países diferentes.

Desde este prisma, la referencia al pasado no se identifica con la imitación de lo que sucedió, algo que, como previno Marx, nos sumergiría en el terreno de la farsa. Más bien conecta con la pretensión de rescatar, prolongar y actualizar luchas, promesas e incluso sueños más tarde truncados de revoluciones pretéritas. En otras palabras, el recuerdo de la revolución entronca con la recuperación, no meramente imitativa, de cierto horizonte

de futuro perdido a causa de los derroteros posteriores por los que se encaminó o descarrió la historia. Pero también, y no menos importante, lo hace con su misma capacidad de soñar y/o de transformar de forma radical el presente y ser así capaz de alterar lo que parecía ser el curso natural de la historia. El legado de la revolución, pues, es el de una esperanza que, testimoniada en el pasado, se proyecta hacia el futuro.

Una revolución puede perfectamente apoyarse en el pasado para transformar el presente sin tener que ser considerada como una farsa, pero debe hacerlo de tal modo que el pasado no domine ni neutralice el presente, no lo anule como un tiempo auténtico, y, entre otras cosas, no le impida convertirse en un nuevo origen. En este sentido, la Revolución francesa no fue una farsa, pues sus reiteradas referencias al pasado no fueron incompatibles con la eclosión de un acontecimiento que resultó a la vez original y originario. La influencia del pasado no impidió que el presente lograra pensarse desde sí mismo y pudiera llegar a convertirse en un nuevo pasado de referencia para las revoluciones por venir. 1789 devino así el principal referente de revoluciones como las francesas de 1830, 1848 y 1871. En otras palabras, dos de sus secuelas o «repeticiones», 1830 y 1848, no lograron desempeñar un papel semejante para las revoluciones venideras, al menos a nivel simbólico, y quizá por ello no sea una casualidad que Marx juzgara a la última como una farsa. En cambio, valoró de manera muy distinta a la Comuna y la ensalzó incluso como un mensaje para el futuro. 1871 se convirtió en un nuevo origen para la tradición que, aunque obviamente no eclipsó toda la alargada luz que irradiaba el recuerdo de 1789, sí que pasó a ser el principal referente revolucionario hasta la Revolución de Octubre.[1]

Por todo ello, el primer rasgo que hallamos en el cultivo de la tradición, y eso no es poco en una época como la actual, es una suerte de acto de gratitud y reconocimiento por el que se conecta el presente con el pasado. De este modo se propicia una actitud de acercamiento y de colaboración entre los diferentes tiempos que se contrapone a aquellas de soberbia de quienes, en el presente, no quieren apoyarse en los momentos precedentes ni reconocen los méritos de quienes les antecedieron en las luchas a favor de la igualdad y de la justicia. No hay que olvidar que buena parte de los

1 La investigación que he realizado sobre este tema se publicará próximamente en un artículo que llevará el título de «La Revolución rusa y la Comuna de París: la ambivalente presencia de la memoria revolucionaria».

derechos que disfrutamos hoy en día son el resultado directo o indirecto de los esfuerzos y sacrificios realizados por las generaciones anteriores. Esta gratitud, por eso, puede ser entendida como un sentimiento de deuda hacia el pasado, un sentimiento que nos une a nuestros predecesores por el ejemplo y las enseñanzas que han legado, pero por el cual también se nos demanda una continuación de su obra. Lo primero que se hereda en una tradición es ciertamente una deuda, una que uno puede hasta cierto punto decidir contraer o no, una de la cual uno puede querer hacerse cargo y responsabilizarse o no, pero también una que de todos modos nos atraviesa y nos interpela. En unos tiempos edificados sobre un ideal individualista como el del *self-made man*, alguien pretendidamente hecho a sí mismo y sobre sí mismo, alguien que supuestamente no debe nada a nadie y que por ello tampoco tiene agradecimientos que ofrecer o devolver, es bastante normal que cuestiones como la tradición, el sentimiento de deuda o la responsabilidad hacia el mundo resulten poco atractivas.

Ahora bien, no debería ser necesario recordar, y menos después de los ejemplos referidos a lo largo de esta obra, que el gesto de gratitud y de reconocimiento sobre el cual se asienta la tradición no debe estar exento de una actitud crítica hacia su referente. Reconocer los méritos, por supuesto, no debería estar reñido con hacer lo propio con los errores y, sobre todo, con las injusticias y los crímenes cometidos. Por ello mismo, se podría decir que la deuda no solo lo es con los logros y méritos del pasado recordado, sino que también se relaciona, si bien de otro modo, con sus desafíos y con este costado más sombrío. Así pues, por continuar una revolución, y por continuarla desde un sentimiento de deuda y a la vez de gratitud, se puede entender retomar esos horizontes perdidos del pasado para encauzarlos y encaminarlos hacia un nuevo futuro. De esta manera, esta actitud de agradecimiento se manifiesta no en un mero mimetismo de lo anterior que se deja atar a un pasado que contiene momentos oscuros, sino en el voluntarioso intento de recoger un legado que al mismo tiempo lo corrija y le permita ir más allá de donde se quedó.

Esa actitud crítica, por poner un ejemplo, no se puede permitir repetir ni tampoco dejar de condenar sin titubeos episodios como el Terror revolucionario del pasado. Y no repetirlo no solo tiene que ver con evitar el diseño y la orquestación de una campaña de terror que cause un elevado sinnúmero de víctimas, y haga de la revolución una nueva y terrible forma de despotismo o de dictadura. También tiene que ver con un reto previo:

el de luchar contra esos planteamientos o lógicas subyacentes, como la de la soberanía, que, además de atentar contra la pluralidad y mimetizar los peores rasgos del Estado contra el que se combate, los justificaron e incluso permitieron presentarlos en determinadas circunstancias como una solución necesaria o deseable. Y desde la perspectiva de la evitación de la violencia, por mencionar otro ejemplo, la lucha feminista ha ofrecido un interesante e inspirador camino muy a tener en cuenta, con lo que a su vez se evidencia de nuevo cómo una tradición de lucha puede ser de provecho para inspirar a otra. Pensemos en la desobediencia civil practicada ya por el movimiento sufragista y que en cierta ocasión llevó a Gandhi a hablar de este, en su texto *Satyagraha en Sudáfrica*, en términos como los de valiente y autosacrificado. Antes, en 1906 había expuesto el potencial de futuro de esta lucha femenina y feminista en el artículo *Better Deeds than Words,* y había escrito que

> […] hoy todo el país se ríe de ellas, y sólo tienen a poca gente de su lado. Sin embargo, sin miedo, estas mujeres trabajan con determinación en su causa. Ellas están destinadas a vencer y a ganar el sufragio, por la simple razón de que los hechos (*deeds*) son mejores que las palabras.[2]

A decir verdad, se debería añadir que una tradición que se precie de ser auténticamente revolucionaria debe caracterizarse por hacer gala de esta actitud crítica. En caso de no cultivarla, lo que hace es subordinarse bajo cierto ideal e idealización de la revolución que no ha dejado de estar presente en el pasado y que no conduce sino a la petrificación o sacralización del acontecimiento reivindicado, así como al olvido de su propia razón de ser. Una revolución, con mayor o menor fortuna, es la respuesta histórica a una coyuntura determinada de injusticia y no tendría sentido enaltecerla hasta el punto de confundir lo positivo con lo negativo, lo justo con lo injusto, lo que merece ser olvidado con aquello que merece ser recordado; en suma, lo encomiable con lo condenable. Ya Benjamin avisó al respecto que «en toda época ha de intentarse arrancar la tradición al respectivo conformismo que está a punto de subyugarla».[3] Y ahí es donde reside uno de los recurrentes

2 Citado por Hunt, James D. *An American Looks at Gandhi. Essays in Satyagraha, Civil Rights and Peace.* Nueva Delhi: Promilla, 2005, p. 97.

3 Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos. Filosofía del arte y de la historia.* Buenos Aires: Taurus, 1989, p. 180.

peligros asociados a la tradición, desde luego también por lo que concierne a la revolucionaria. Por desgracia, las tentativas de patrimonializar la memoria de la revolución y de neutralizar así su componente verdaderamente emancipador han abundado tanto en el pasado como, probablemente, lo hagan en el futuro.

Huelga señalar que solo manteniendo viva esta actitud crítica se podrá generar un auténtico proceso de *augere* respecto al pasado. La tradición, y también la revolucionaria, vive y pervive en virtud de su renovación, gracias a su capacidad de enmienda y de mejora, a no encallarse en una actitud pasadista que, al reverenciar de forma acrítica un tiempo anterior, queda desconectada tanto de las exigencias del presente como de la necesidad de ofrecerle un futuro mejor. En tales situaciones, procede apuntarlo, la mirada hacia el pasado de la tradición no lo es propiamente, puesto que no se produce un retorno de la mirada hacia el presente. La concepción de la tradición que se expone en estas páginas se reconoce en cambio como la heredera de un pasado en el presente, pero con unas miras que no dejan de estar puestas en el porvenir. Dicho de otro modo, la tradición interviene sobre un pasado que, aun memorable y rememorado, lo reconoce como incompleto al mismo tiempo que se reconoce a sí misma del mismo modo. La tradición se retrata entonces a sí misma como una entrega imperfecta que debe ser retomada y mejorada por la labor acometida por cada generación. De ahí que en una tradición viva también el presente y el futuro resulten fundamentales. Es en cada presente que se está manteniendo con vida y rehaciendo la tradición del pasado. Y que se hace de tal modo que su labor pueda merecer ser recogida desde el futuro, si bien su recepción no puede ser dictada ni anticipada por el presente. Como apuntó José Carlos Mariátegui en *La lucha final*, «ninguna revolución prevé la revolución que vendrá después, aunque en la entraña porte su germen».[4]

En un sentido semejante, en el movimiento del 15M se enarboló y popularizó el lema, sorprendente en unos tiempos de tanta impaciencia, de «vamos despacio, porque vamos lejos», uno que no deja de recordar al de «no es más que un comienzo, continuamos el combate» de Mayo del 68. Lo que se aseveraba con estas frases es que la revolución no puede ser cosa de un día. Básicamente porque, como han testimoniado las revoluciones

4 Mariátegui, José Carlos. *Política revolucionaria*. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana, 2010, vol. III, p. 54.

del pasado, no se la debe confundir con la mera toma del poder o con el derrocamiento de un régimen determinado. El triunfo de una revolución, en no pocas ocasiones, ha derivado en el encumbramiento de un gobierno que, en nombre de la misma revolución, no ha hecho sino ahogar el espíritu que la había animado y reprimir incluso a las personas que todavía creían en este. Una de las herencias de la revolución de Mayo del 68, una no siempre advertida, fue justamente el hondo rechazo a este tipo de revolución. Por tanto, se trató de una revolución en cierto sentido menos exigente, pues ya no perseguía la toma del poder, pero en otro sentido mucho más e incluso utópica, dado que apuntaba hacia un horizonte de emancipación seguramente inalcanzable.

Ahora bien, al mismo tiempo con esta sentencia de «vamos despacio, porque vamos lejos» lo que se hacía era declarar la incompletud del presente, y la necesidad de que este tuviera la capacidad de generar unos vínculos y un hilo de continuidad con un futuro que lo actualizase y completase. Para este futuro, el presente aparecería como un pasado que prolongar. Eso explica que Jordi Carmona Hurtado, en un ensayo sobre el movimiento indignado que sintomáticamente lleva el título de *Paciencia de la acción*, apuntase desde una óptica arendtiana acerca de la revolución que esta no consistía «sino en traer el comienzo al presente: en construir, de modo autónomo y en plural, un *presente originario*».[5] Y construir un presente semejante, uno que pueda ser el origen común para un futuro otro, constituye sin duda un desafío revolucionario para nuestros días. Y es que, como se le podría responder desde un famoso fragmento que Walter Benjamin escribió en su *El origen del drama barroco alemán*,

> […] el origen, aunque sea una categoría histórica, no tiene nada que ver con la génesis de las cosas. No designa el devenir de lo que ha nacido, sino más bien lo que está naciendo en el devenir y en lo que pasa. El origen es un torbellino en el río del devenir y lleva en su ritmo la materia que él mismo engendra. El origen no se da a conocer en la existencia desnuda, manifiesta, de lo fáctico, y su ritmo sólo es aprehensible si tenemos en cuenta dos cosas. Hay que entenderlo, en primer lugar, como restauración, restitución, y, en segundo, como algo siempre inacabado y abierto. Cada vez que se manifiesta el

5 Carmona, Jordi. *Paciencia de la acción. Ensayo sobre la política de las asambleas*. Madrid: Akal, 2018, p. 356.

origen vemos cómo se define esa figura que no cesa de confrontarse con el mundo histórico, hasta que consigue realizarse en la totalidad de su historia. En consecuencia, el origen no surge de los hechos constatados, sino que tiene que ver con su pre- y posthistoria.[6]

6 Benjamin, Walter. *Obras*. Madrid: Abada, 2006, vol. I, p. 244. Para la traducción al español hemos preferido basarnos en la realizada por Reyes Mate en *Medianoche en la historia* (p. 225).

Agradecimientos

Del mismo modo que todo presente se acompaña de algún modo del pasado, ningún libro se realiza en una estricta soledad. Esta obra, sin duda, no hubiera sido la misma, y seguramente ni siquiera hubiera existido, de no ser por la compañía de esos cuantiosos referentes que me han inspirado y me han ayudado a medrar a lo largo de mi trayectoria vital. Además, y desde una perspectiva más concreta, quisiera agradecer las lecturas y las observaciones de lectores como José Luis Moreno Pestaña, Daniel Solbes y Oriol Alonso. También querría manifestar mi agradecimiento al formidable equipo del Museu d'Història de Barcelona (MUHBA), un entorno en el que no paro de crecer tanto a nivel humano como profesional, y que me permite disfrutar de un acercamiento distinto y envidiable a la historia, uno muy enriquecedor y estrechamente conectado a la ciudadanía. Por otro lado, no puedo dejar de mencionar a quienes, desde las redes digitales y a menudo sin saberlo, me han ayudado con observaciones, sugerencias o informaciones, entre quienes me gustaría destacar a Fernando Broncano, Jordi Carmona, Juan Dorado, Amador Fernández Savater, María José Guerra, Juan Domingo Sánchez Estop o Andreu Navarra. Asimismo, querría agradecer a Ricardo Robledo que me concediera la oportunidad de publicar en la estupenda página web *Conversación sobre la historia* textos que, de manera más directa o indirecta, han derivado en páginas escritas en este libro. Finalmente, querría destacar todo lo que desde hace años debo al seminario Filosofia i Gènere y a ADHUC-Centre de Recerca Teoria, Gènere, Sexualitat, espacios sin los cuales este trabajo hubiera sido inconcebible e impensable. En especial, querría remarcar la gran labor de maestrazgo y transmisión que he recibido

de Fina Birulés y Rosa Rius, quienes me han proporcionado un gran ejemplo tanto intelectual como vital.

Por supuesto, un lugar muy especial ocupan Raquel y Otto, las grandes revoluciones de mi vida. Y también mi madre, a quien dedico esta obra.

Se debe señalar asimismo que esta investigación se enmarca en el proyecto «Vulnerabilidad en el pensamiento filosófico femenino. Contribuciones al debate sobre emergencias presentes», PGC2018-094463-B-100(MCIU/AEI/FEDER, UE).